*L. DENNEFELD*

*Professeur à l'Université de Strasbourg*
*Docteur ès lettres et en théologie*

# Introduction à l'Ancien Testament

*BLOUD & GAY*

INTRODUCTION

A

# L'ANCIEN TESTAMENT

NIHIL OBSTAT

Argentinae, die 17 octobris 1934.

G. FRITZ

IMPRIMATUR

Argentinae, die 18 octobris 1934

C. KOLB

v. g.


L. DENNEFELD

Professeur à l'Université de Strasbourg.


# INTRODUCTION

# A

# L'ANCIEN TESTAMENT


LIBRAIRIE BLOUD ET GAY

3, RUE GARANCIÈRE — PARIS

## AVANT-PROPOS

Quoiqu'elle se rapporte à une civilisation et à une littérature en apparence bien éloignées de nous, la science de l'Ancien Testament est aujourd'hui plus que jamais d'une vibrante actualité. A aucune époque, en effet, il n'y eut de luttes aussi ardentes pour ou contre l'Ancien Testament.

Pendant plus d'un demi-siècle, d'abord et surtout au sein du protestantisme allemand, des efforts presque gigantesques ont été faits pour élucider, au nom de la critique, l'origine de ces livres et pour en expliquer le contenu par l'exégèse la plus exacte. A cette fin, les découvertes qui ont élargi notre connaissance des anciens pays bibliques ont été mises à profit avec empressement.

Mais le résultat auquel aboutissaient la plupart des auteurs fut la négation la plus absolue et la plus systématique du caractère surnaturel de l'Ancien Testament, voire même, dans une large mesure, la dépréciation de sa valeur religieuse et morale.

Ces conclusions spéculatives avaient même des conséquences pratiques. Très significative à cet égard est la position prise par le plus grand historien protestant des dogmes, A. Harnack : appuyé sur les résultats des spécialistes, il invitait l'Église chrétienne (1921) à se débarrasser enfin de ces produits juifs. Rien d'étonnant à ce qu'un certain racisme ait profité de cette situation pour déclencher, non seulement un antisémitisme farouche, mais encore une campagne en vue d'écarter l'Ancien Testament de l'enseignement et de la prédication.

Bientôt cependant cette offensive contre des livres unanimement tenus jusque-là pour sacrés a provoqué une vive réaction dans les milieux ecclésiastiques du protestantisme et chez les exégètes eux-mêmes. A peu près tous les spécialistes, y compris les plus libéraux, ont consacré des conférences et des brochures à proclamer la valeur incomparable et impérissable de l'Ancien Testament, tandis qu'ils mettaient un frein aux destructions d'une critique trop subjective.

Entre temps les exégètes catholiques ne restaient pas non plus inactifs. Depuis la fin du XIX$^e$ siècle, un mouvement scientifique des plus soutenus s'est produit dans leurs rangs : la preuve en est dans l'existence de trois revues bibliques dont l'Ancien Testament forme le principal objet, sans compter de nombreux commentaires et monographies. A leur tour, ils ne négligent donc rien pour appliquer à l'Ancien Testament les règles et les ressources d'une méthode de plus en plus rigoureuse, dans la conviction que les données certaines de la science peuvent être mises d'accord avec la conception traditionnelle qui voit dans la Bible l'histoire de la plus ancienne révélation divine et du peuple élu pour la conserver.

Après tant de recherches et de travaux, tant de luttes et de controverses, où en est la science de l'Ancien Testament ? Dans quelle mesure nos informations se sont-elles enrichies ou transformées dans ce domaine ? Le progrès scientifique s'est-il développé au détriment des positions fondamentales prises par la tradition ? Autant de questions qui se posent aujourd'hui à tout croyant cultivé.

Dans les cadres modestes d'une Introduction, le présent ouvrage a pour unique ambition de faire le point, d'une façon précise, sur tout ce qui regarde la littérature sacrée des Hébreux. Sans s'arrêter aux problèmes purement «archéologiques», il se concentre d'autant plus sur ceux qui offrent un intérêt vital et permanent en vue de saisir pour ainsi dire sur le vif l'état actuel des solutions tel qu'il ressort des publications les plus récentes et les plus autorisées.



Nous avons tâché d'être autant que possible complet, c'est-à-dire de traiter suffisamment tous les points de quelque importance. Mais nous avons en même temps eu le souci de rester sobre dans l'exposé comme dans la discussion. Aussi nous sommes-nous contenté de l'essentiel dans le texte, sauf à indiquer en note les références qui permettront, le cas échéant, d'approfondir chaque question.

En se tenant ainsi au strict nécessaire et évitant tout encombrement superflu, cette Introduction ne voudrait pas être autre chose qu'une première initiation à l'étude de l'Ancien Testament, telle que la demande en particulier la formation théologique des jeunes clercs. Issue de l'enseignement, elle vise les besoins de l'enseignement. Peut-être lui sera-t-il donné de rendre ailleurs le même genre de services qu'elle a rendus, quinze années durant, à nos chers élèves de Strasbourg.

L. D.

---

# INTRODUCTION
# A L'ANCIEN TESTAMENT

## NOTIONS PRÉLIMINAIRES

### I. — Définition, division, méthode.

Le titre d'*Introduction à l'Ancien Testament*, tout en étant par lui-même un peu vague, désigne aujourd'hui un traité biblique bien déterminé.

Autrefois le mot était pris au sens le plus large. Dès lors, cette « introduction » comprenait les connaissances les plus variées qui préparent et facilitent la lecture de l'Ancien Testament : entre autres, la doctrine de l'inspiration, les règles propres à l'interprétation des livres saints (herméneutique sacrée), les éléments de la linguistique et de l'archéologie biblique.

Mais, bien qu'elles soient toutes utiles pour l'intelligence de l'Ancien Testament, ces données sont beaucoup trop vastes et disparates pour pouvoir être convenablement rattachées à une seule branche scientifique. Aussi, par égard aux règles de la bonne méthode et à l'organisation rationnelle de l'enseignement, sont-elles depuis longtemps reparties sur différentes disciplines : la théologie s'est annexé le problème de l'inspiration et de l'interprétation des Écritures ; les langues, l'histoire, l'archéologie font l'objet d'études spéciales.

Par le fait, le titre d'Introduction est réservé à l'ensemble des questions qui intéressent d'une manière immédiate l'origine et le développement de la littérature hébraïque.

Elle a, de la sorte, un objet précis qui la rapproche extérieurement des ouvrages consacrés à la production littéraire des autres peuples civilisés.

Cependant la littérature israélite présente un caractère qui la distingue de toutes les autres et donne à son histoire un intérêt particulier, une valeur et un sens hors de pair. Car les Hébreux furent, à la lettre, le peuple de Dieu. Non seulement, en effet, leur littérature est uniquement religieuse, mais tout entière consacrée à la religion la plus pure : ce qui lui a valu de rester, avec l'Évangile qu'elle préparait, l'aliment spirituel de la chrétienté. De ce chef, au regard des historiens les plus profanes, l'apport d'Israël à notre civilisation n'a d'égal que celui de la Grèce et de Rome. A plus forte raison ces livres sont-ils précieux pour les croyants, qui leur reconnaissent le privilège de l'inspiration.

Il s'ensuit que l'Introduction à l'Ancien Testament est en définitive, pour nous, la science des documents de la révélation divine qui a précédé celle du Christ.

Une première partie, nécessairement la plus étendue, est formée par l'*Introduction spéciale* à chacun des livres. Elle a pour but d'en faire connaître, autant que possible, les auteurs ou du moins l'époque, d'en indiquer le contenu, d'en préciser le genre littéraire, d'en signaler l'importance historique et la portée religieuse.

Dans une deuxième partie, nommée *Introduction générale*, on étudie les écrits de l'Ancien Testament dans leur ensemble, pour montrer de quelle manière s'en est constitué le recueil et sous quelle forme le texte s'en est conservé ou propagé jusqu'à nos jours.

En raison de son objet, l'Introduction à l'Ancien Testament est commandée par deux principes fondamentaux. Comme il s'agit de livres inspirés, qui comptent parmi les sources de la révélation, cette étude doit d'abord se baser sur les enseignements dogmatiques, la tradition générale et les directives officielles de l'Église qui en est la dépositaire. Comme, d'autre part, ces livres forment la littérature d'un peuple qui appartient à l'histoire, il est indispensable, pour en obtenir une notion exacte, de faire intervenir la critique littéraire et la connaissance générale du milieu. En effet, l'acribie philologique a le même rôle à jouer par rapport aux textes bibliques que par rapport aux textes profanes, depuis surtout que la découverte des littératures de l'Ancien Orient a fourni à la linguistique sémitique tant de matériaux et par là permis une plus grande précision. En même temps, l'antique civilisation orientale est éclairée par les travaux de l'érudition contemporaine ; en particulier, les fouilles pratiquées dans les divers pays bibliques apportent à la science de l'Ancien Testament un important concours.



## II. — Histoire et bibliographie.

Dès les temps patristiques, le besoin s'est fait sentir d' « introduire » à l'Écriture sainte les lecteurs chrétiens au moyen d'indications appropriées. Quelques ouvrages portent déjà le titre même d' « Introduction ». Mais, d'ordinaire, ils traitent plutôt d'herméneutique et les renseignements qui nous paraissent aujourd'hui nécessaires dans l'ordre proprement isagogique y sont rares. Dans ce genre, il faut citer :

au IIe et IIIe siècles, la Κλείς de Méliton de Sardes, livre aujourd'hui perdu, le Περὶ ἀρχῶν d'Origène[1];

au IVe et Ve siècles, le *Prologus galeatus* et les *Praefationes* dont saint Jérôme fait précéder ses traductions[2], le *Libellus de viris illustribus*[3] du même auteur, le *De doctrina christiana*[4] de saint Augustin, l'Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς Θείας Γραφάς[5] d'Adrien;

au VIe siècle, les *Instituta regularia divinae legis*[6] de

1. *P. G.*, 11, 111-414.

2. Ces textes se trouvent en appendice dans les éditions officielles de la Vulgate.

3. *P. L.*, 23, 601-720.

4. *P. L.*, 34, 15-122.

5. *P. G.*, 98, 1273-1312.

6. *P. L.*, 68, 15-42.

Junilius Africanus, et surtout les *Institutiones divinarum et saecularium lectionum*[1] de Cassiodore, dans lesquelles sont résumés les travaux antérieurs et que l'auteur lui-même a nommées *libri introductorii*.

Au moyen âge, l'ouvrage de Cassiodore fut comme le manuel classique et aucun nouveau traité isagogique ne vit le jour. Des matériaux d'Introduction se trouvent dispersés dans les *Proœmia in libros Veteris et Novi Testamenti*[2] d'Isidore de Séville au VII^e siècle, le *De scripturis et scriptoribus sacris*[3] et les *Annotationes elucidatoriae*[4] de Hugues de Saint-Victor au XII^e, les *Postillae perpetuae* de Nicolas de Lyre au XIII^e.

Au seuil des temps modernes, la Renaissance d'abord, en accentuant l'intérêt pour les langues grecque et hébraïque — déjà provoqué par le décret du concile de Vienne (1311), qui avait créé des chaires de langues orientales dans les principales Universités — puis la Réforme, en accordant un rôle exclusif à l'Écriture comme source de la foi, contribuèrent beaucoup au développement des études bibliques, donc aussi de l'Introduction.

Dès le XVI^e siècle, ce progrès se constate chez les catholiques. Le dominicain Santes Pagnino († 1541), dans son *Isagoges seu introductionis ad sacras litteras liber unicus* ajoutait à l'herméneutique des remarques sur le texte original, les versions et le canon. La célèbre *Bibliotheca sancta* de son confrère Sixte de Sienne († 1599) est un ouvrage qui mériterait déjà suffisamment le titre d'Introduction au sens actuel du mot. De leur côté, les jésuites Bellarmin († 1581) et Salmeron († 1585), en attendant Bonfrère († 1642) et Corneille de la Pierre († 1637), soit dans des ouvrages spéciaux, nommés d'ordinaire *Prolegomena Biblica*, soit en tête de leurs commentaires,

1. *P. L.*, 70, 1106-1150.
2. *P. L.*, 83, 155-180.
3. *P. L.*, 175, 9-28.
4. *P. L.*, 175, 29-372.



faisaient aux questions introductoires une place de plus en plus considérable.

Ce mouvement atteint son apogée à la fin du XVII^e siècle. L'oratorien Richard Simon († 1712), par son *Histoire critique du texte, des versions et des commentateurs du Vieux Testament* (1678), est devenu le véritable père de la science introductoire.

A la suite des travaux de critique textuelle dus au protestant Louis Cappel et au catholique Jean Morin, en regard des positions rationalistes du philosophe juif Spinoza, il commençait par établir les principes d'après lesquels doit être faite l'étude scientifique de l'Ancien Testament pour les appliquer en détail au Pentateuque[1].

Distinguant entre le côté divin et les côtés humains de la Bible, tout en reconnaissant pleinement l'origine inspirée et la vérité absolue de l'Ancien Testament, il croyait pouvoir faire une large part aux contingences historiques de sa rédaction et aux accidents de sa conservation. Cette nouveauté le rendit suspect auprès des protestants non moins que des catholiques. Son ouvrage fut interdit par l'autorité ecclésiastique et civile. Par suite, la voie qu'il avait frayée fut, en général, abandonnée. Cependant ce qu'il y avait de juste dans sa méthode se retrouve en partie chez le grand exégète Dom Calmet († 1757), spécialement dans ses *Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes sur l'Écriture Sainte*, et dans l'œuvre biblique du médecin Jean Astruc († 1766).

Dans les milieux protestants, à partir du XVIII^e siècle, un rationalisme toujours grandissant a dominé les recherches bibliques et la méthode historico-critique n'a plus servi qu'à faire passer la littérature de l'Ancien Testament pour le produit naturel du génie juif. Cette tendance, dont Semler († 1791) fu le premier représentant, triompha dans la science isagogique avec Eichhorn († 1825), de Wette († 1849), Ewald († 1875). Après une réaction tran-

1. Dans le même sens, il écrivit aussi une *Histoire critique du Nouveau Testament* (1680).

sitoire des exégètes croyants, parmi lesquels Hengstenberg († 1869), Hävernick († 1845), Keil († 1888) sont les plus connus, la critique radicale affirme d'autant plus sa prédominance au dernier quart du XIX[e] siècle et au début du XX[e], où elle se fixe dans la théorie évolutionniste élaborée par É. Reuss († 1891), Kuenen († 1893) et Wellhausen († 1918). La conception anti-traditionnelle de l'Ancien Testament s'affiche surtout dans les manuels de Cornill (7[e] éd., 1913) de Steuernagel (1918), de Gautier (2[e] éd., 1914), de Meinhold (3[e] éd., 1932), de Hempel (1930-1934), d'Eissfeldt (1934). Relativement conservateurs sont A. Koenig (1893), Strack (6[e] éd., 1906), Baudissin (1901), Driver (9[e] éd., 1913), Sellin (6[e] éd. 1933). Möller (1934) est un adversaire prononcé du rationalisme courant.

Les principales Introductions à l'Ancien Testament écrites par des catholiques aux XIX[e] et XX[e] siècles sont les suivantes :

1° *En langue latine :*

R. Cornely-A. Merk. *Introductionis in S. Scripturæ libros compendium*, 11[e] édition de l'ouvrage primitif. t. I, 1934. *Institutiones Biblicae scholis accommodatæ* cura Pontificii Instituti Biblici editæ, t. I : *De S. Scriptura in universum*, par différents auteurs, 4[e] éd., 1933 ; t. II : 1. *De Pentateucho*, par A. Bea, 2[e] éd., 1933; 3. *De libris didacticis Veteris Testamenti*, par A. Vaccari, 1929.

H. Höpfl. *Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros compendium*, en trois volumes, 3[e] éd., 1931 sq.

J. Balestri, *Biblicae introductionis generais elementa*, 1932.

2° *En langue française :*

C. Trochon. *Introduction*, t. I de *La Sainte Bible* de Lethielleux, nouv. éd., 1901.

F. Vigouroux. *Manuel Biblique*, 13[e] éd., 1913. La 14[e] édition (1917-1920) a été mise à l'Index.

H. Pérennès. *Leçons d'Écriture Saine. Introduction générale aux Saintes Ecritures*, 1926.

L. Dennefeld. *Histoire des livres saits de l'Ancien Testament* (Introduction générale), 1929.



J.-B. Pelt. *Histoire de l'Ancien Testament*, 9[e] éd., 1930.

J. Renié. *Manuel d'Écriture Sainte*, t. I-III (Ancien Testament), 1930-1931.

Verdunoy. *Manuel d'Écriture Sainte*, t. I-III (Ancien Testament), 2[e] éd., 1927-1929.

P. Cheminant. *Précis d'Introduction à la lecture et à l'étude des Saintes Écritures*, en deux volumes, 1930.

R. Cornely-A. Merk. *Manuel d'Introduction historique et critique à toutes les Saintes Écritures*, t. I : Ancien Testament, traduction française par Ph. Mazoyer, 2[e] éd., 1930.

Lusseau-Collomb. *Manuel d'études bibliques*, t. II : *les livres historiques de l'A. T.*, t. III : *les livres prophétiques*, 1934.

3° *En langue allemande :*

W. Fell. *Lehrbuch der allgemeinen Einleitung in das Alte Testament*, 1906.

F. Kaulen-G. Hoberg. *Einleitung in die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes*, en deux volumes, 5[e] éd., 1911.

Aem. Schoepfer. *Geschichte des Alten Testamentes*, 6[e] éd., 1923.

J. Nikel. *Grundriss der Einleitung in das Alte Testament*, 1924.

A. Hudal. *Kurzgefasste Einleitung in die Heiligen Bücher des Alten Testamentes*, 2[e]-3[e] éd., 1925.

J. Goettsberger. *Einleitung in das Alte Testament*, 1928.

4° *En langue anglaise :*

F. E. Gigot. *General Introduction to the study of Holy Scripture*, 1904. *Special Introduction to the canonical books of the Old Testament*, en deux volumes, 1903-1906.

J. Laux, *Introduction of the Bible*, 1932.

Les deux ouvrages suivants méritent d'être signalés comme initiation générale à l'Écriture Sainte : L. C. Fillion. *Étude de la Bible*, 1922; N. Peters. *Unsere Bibel*, 1928.

## III. — Travaux concernant tout l'Ancien Testament.

A ces manuels il faut ajouter les instruments généraux de travail dont dispose aujourd'hui la science de l'Ancien Testament.

### 1° Commentaires

A. *Catholiques.*

Cinq séries différentes dues à des auteurs catholiques sont actuellement en cours de publication :

*Cursus Scripturae sacrae auctoribus* R. Cornely, J. Knabenbauer, F. de Hummelauer *aliisque societatis Jesu presbyteris*, Paris, 1884 sq. Il y manque encore III-IV Rois, Paralipomènes, Esdras-Néhémie, Tobie, Judith, Esther.

*Études bibliques*, publiées sous la direction du P. Lagrange, Paris, 1903 sq. Ont paru Juges, I-II Samuel, Job, Ecclésiaste, Isaïe, Jérémie, petits prophètes.

*Kurzgefasster wissenschaftlicher Commentar zu den Heiligen Schriften des Alten Testamentes, herausgegeben von* B. Schaefer, Vienne, 1901 sq. Ont paru Exode, Josué, I-II Samuel, Paralipomènes, Esdras-Néhémie, Esther, Jérémie, Lamentations, Baruch, Ezéchiel, Daniel.

*Exegetisches Handbuch zum Alten Testament in Verbindung mit Fachgelehrten, herausgegeben von* J. Nikel († 1925) *und* A. Schulz, Munster, 1912 sq. Ont paru Josué, Juges, I-IV Rois, Tobie, Job, Sagesse, Ecclésiastique, Isaïe.

*Die Heilige Schrift des Alten Testamentes übersetzt und erklärt, herausgegeben von* F. Feldmann *und* H. Herkenne, Bonn, 1923 sq. Ont paru Genèse, Exode, Deutéronome, Josué, Juges, Ruth, III-IV Rois, Macchabées, Job, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique, Sagesse, Ecclésiastique, Jérémie, Lamentations, Baruch, Ézéchiel, Daniel.

Il y a toujours lieu de mettre à profit les commentaires anciens, tels que ceux de Corneille de la Pierre et de Dom Calmet, plus près de nous *La Sainte Bible* (t. I-XVIII : A.T.) parue depuis 1886 chez Lethielleux, Paris, et *La Sainte Bible* de Fillion (t. I-VI : A. T.), Paris, 5e édit., 1913 sq.

B. *Protestants.*

Les protestants ont sept séries de commentaires récents ou encore en chantier :

*La Bible annotée par une société de théologiens et de pasteurs*, Paris, 1889 sq.



*The international critical Commentary of the Holy Scriptures of the Old Testament*, Edimbourg, 1895 sq.

*Biblischer Commentar über das Alte Testament, herausgegeben von* C. F. Keil *und* Franz Delitzsch, Leipzig, 1861 sq.

*Handkommentar zum Alten Testament herausgegeben von* W. Nowack, Goettingue, 1892 sq.

*Kurzer Handkommentar zu den Heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes, herausgegeben von* H. Strack *und* O. Zoeckler, Munich, 1886 sq.

*Kommentar zum Alten Testament, herausgegeben von* E. Sellin, Leipzig, 1913 sq. Celui-ci est le plus utile. Ont paru jusqu'ici Genèse, Deutéronome, I-II Samuel, Psaumes en 3e-4e édit., Ecclésiaste, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, petits prophètes.

*Handbuch zum Alten Testament, herausgegeben von* O. Eissfeldt, Tubingue, 1934 sq.

### 2° Périodiques

A. *Catholiques.*

*Revue biblique*, Paris, 1892 sq.

*Biblische Zeitschrift*, Fribourg en Brisgau, 1903 sq.

*Biblica*, Rome, 1920 sq.

B. *Protestants.*

*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen, 1881 sq.

*Proceedings of the Society of biblical Archaeology*, Londres' 1888-1918.

### 3° Collections d'études

A. *Catholiques.*

*Études bibliques* (à côté des commentaires déjà cités) publiées sous la direction du P. Lagrange, Paris, 1895 sq.

*Biblische Studien, herausgegeben von* O. Bardenhewer, Fribourg, 1896 sq.

*Alttestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von* J. Nikel, Munster, 1908 sq.

*Biblische Zeitfragen, herausgegeben von* J. Nikel († 1925), P. Heinisch, J. Rohr, Munster, 1908 sq.
*Scripta Pontificii Instituti biblici*, Rome, 1920 sq.

B. *Protestants.*

*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen, 1881 sq.
*Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, herausgegeben von* R. Kittel († 1929) und Alt, Leipzig, 1908 sq.
*Biblische Zeit- und Streitfragen*, Berlin, 1905 sq.

4° Dictionnaires

A. *Catholiques.*

F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1895-1912. *Supplément* publié sous la direction de L. Pirot, 1926 sq.;
M. Hagen, *Lexicon biblicum*, Paris, 1905-1911.
E. Kalt, *Biblisches Reallexikon*, Paderborn, 1931.
Des articles bibliques importants se trouvent aussi dans : *Dictionnaire de théologie catholique* publié sous la direction de A. Vacant (†), E. Mangenot (†) et É. Amann, 1900 sq.; *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* publié sous la direction du P. A. D'Alès, 1910 sq.; *Lexikon für Theologie und Kirche herausgegeben von* M. Buchberger, 1930 sq.

B. *Protestants.*

H. Guthe, *Kurzes Bibelwörterbuch*, Tubingue, 1903.
J. Hastings, *A Dictionary of the Bible*, Édimbourg, 1898-1904.
Cheyne-Black, Encyclopaedia Biblica, Londres, 1899-1903.
Herzog-Hauck, *Realenzykläpedie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 3e édit., 1896-1913.
Gunkel-Zscharnack, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tubingue, 2e édit., 1927-1932.
A. Westphal, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Paris, t. I, 1932.

C. *Juifs.*

*Encyclopaedia judaïca*, Berlin, 1928 sq.

# LIVRE PREMIER

# *INTRODUCTION SPÉCIALE*

---

## PREMIÈRE PARTIE

## LE PENTATEUQUE

# CHAPITRE PREMIER

## GÉNÉRALITÉS

### I. — Importance, noms, division.

Le premier livre de l'Ancien Testament dépasse de beaucoup tous les autres en valeur et en étendue. Il est le document fondamental de la religion israélite et par là un des pivots du christianisme. Il est en même temps le plus vénérable livre historique du monde et, en bien de ses parties, un chef-d'œuvre littéraire. Aussi a-t-il joué dans le développement spirituel de l'humanité un rôle incomparable.

Les Juifs l'appellent, d'après son principal contenu, la « *Loi* » (*Thora*) ou la *Loi de Moïse ;* les chrétiens, à cause des cinq parties dont il se compose, le nomment *Pentateuque*, nom d'origine grecque qui se rencontre pour la première fois au IIe siècle après Jésus-Christ et qui signifie ouvrage en cinq volumes : *quinque libri Mosis* (concile de Trente). Les critiques modernes parlent souvent, non pas de Pentateuque, mais d'Hexateuque, joignant aux cinq livres de Moïse celui de Josué, qui serait, d'après eux, composé de la même façon.

Primitivement, le Pentateuque a farmé un seul grand ouvrage, qui, plus tard seulement, sans doute pour des raisons d'ordre pratique, a été divisé en cinq parties. Cette division se constate pour la première fois chez Philon[1];

1. *De Abraham*, I.

mais il faut très probablement la faire déjà remonter aux Septante, sinon au delà.

Dans la Bible hébraïque, chacun des cinq volumes est désigné par les premiers mots de son texte. Les traducteurs alexandrins leur ont donné des noms qui en indiquent le contenu principal ou celui de leur commencement. Ces noms grecs ont été adoptés dans la Bible latine, soit tels quels, soit traduits : Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome.

## II. — Contenu.

Le Pentateuque a un objet à la fois historique et législatif. Il rapporte les origines du monde et de l'humanité, l'histoire du royaume de Dieu sur la terre à partir du paradis jusqu'à l'entrée du peuple élu en Canaan, en particulier l'érection de la théocratie israélite par la législation du Sinaï.

La *Genèse* raconte la création (*genèse*) de l'univers et l'histoire primitive de l'humanité, 1,1-11,9 ; la vie des patriarches : Abraham, 11,10-25,11 ; Isaac, 25,13-36,43 ; Jacob et ses fils, surtout Joseph, 37-50.

L'*Exode* nous renseigne tout d'abord sur l'oppression des Israélites en Égypte et la vocation de Moïse, 1-11 ; sur l'exode et le voyage du peuple jusqu'au Sinaï et la théophanie de Jahvé sur cette montagne, 12-19. Au chapitre 20 commence la législation : en premier lieu le décalogue, 20 ; puis un groupe de lois surtout civiles et pénales qui constituent ce qu'on appelle le *livre de l'alliance*, parce que sur celles-ci, ainsi que sur les dix commandements, Dieu a fondé son alliance avec Israël, 21-24. Viennent ensuite des lois relatives au tabernacle et aux prêtres, 25-31, auxquelles succède un récit de l'apostasie du peuple (l'adoration du veau d'or) et du renouvellement de l'alliance, 32-34 ; enfin, un rapport sur l'exécution des ordres concernant le tabernacle et les prêtres, 35-40.

Le *Lévitique* est presque exclusivement un recueil de



prescriptions qui règlent l'exercice du culte et l'organisation religieuse du peuple. Il y est successivement question des sacrifices, 1-7, du sacre des prêtres et des lévites, 8-10, de la pureté légale qui ne doit pas être souillée, par exemple, par des aliments impurs, 11-15, du jour de l'expiation, 16, de la sainteté rituelle et morale par rapport, entre autres, aux mariages, aux fêtes, aux devoirs envers Dieu et le prochain, aux fonctions sacerdotales, aux vœux et à la dîme, 17-27.

Les *Nombres* reprennent le récit historique de l'Exode, interrompu par l'énumération des lois, et racontent d'abord le départ du Sinaï avec ses préparatifs et le double dénombrement des Israélites, 1-10 ; ensuite le voyage à travers le désert, les révoltes du peuple et les châtiments qui les suivirent, 11-19. Ils s'arrêtent surtout aux événements des dix derniers mois de la quarantième année de l'exode, savoir l'épisode du serpent d'airain, l'arrivée dans les plaines de Moab, les oracles du prophète Balaam, la conquête de la Transjordanie, 20-36. A différents endroits sont intercalées les lois nouvelles données par Moïse pendant ce temps.

Le *Deutéronome* (« seconde loi ») contient les derniers discours prononcés par Moïse dans les plaines de Moab, pour achever la promulgation de la Loi et exciter le peuple à la pratiquer. Après avoir rappelé les bienfaits accordés par Dieu dans le désert, 1-4, après avoir répété le Décalogue et fait entendre quelques exhortations d'ordre général, 5-11, Moïse publie un code de lois anciennes et nouvelles, 12-26, et conjure les Israélites de l'observer, 27-30. Un appendice historique relate les dernières dispositions prises par Moïse, 31-33, et sa mort, 34.

## BIBLIOGRAPHIE

H.-J. Crelier, *La Genèse*, 1901, *L'Exode*, 1902, *Le Lévitique*, 1902 ; C. Trochon, *Les Nombres*, 1903, *Le Deutéronome*, 1903 ; F. de Hummelauer, *Commentarius in Genesim*, 1895, ... *in Exodum et Leviticum*, 1897, ... *in Numeros*, 1899, ... *in Deuteronomium*, 1901 ; P. Heinisch, *Das Buch Genesis übersetzt und erklärt*, 1930 ; *Das Buch Exodus übersetzt und erklärt*, 1934 ; H. Junker, *Das Buch Deuteronomium übersetzt und erklärt*, 1933.

B. Neteler, *Das Buch Genesis der Vulgata und des hebräischen Textes übersetzt und erklärt*, 1905; G. Hoberg, *Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt*, 2e éd., 1908 ; M. Hetzenauer, *Commentarius in librum Genesis*, 1910 ; C. Dier, *Genesis übersetzt und erklärt*, 1914; M. Murillo, *El Génesis*, 1914; J. Weiss, *Das Buch Exodus übersetzt und erklärt*, 1911; B. Ubach, *La Biblia, Versio dels texts originals i commentari, El Pentateuco*, 3 vol., 1926-28.; *La Biblia illustrada*, t. I : *El Gènesi*, 1929; t. II : *L'Exode-El Levitic*, 1934.

## CHAPITRE II

## HISTOIRE DE LA CRITIQUE JUSQU'AU MILIEU DU XIXe SIÈCLE

Ce qui, de tout temps, a donné au Pentateuque un relief tout particulier est le fait que la tradition juive et chrétienne en attribue la composition à Moïse lui-même. Aussi, jusqu'au XIXe siècle, a-t-on pu le regarder, non seulement comme le plus ancien livre inspiré, mais encore comme le plus ancien livre du monde.

Or la critique moderne, qui a pris position contre l'authenticité de tant d'écrits bibliques, conteste surtout celle du Pentateuque. C'est sur lui qu'elle a commencé à s'exercer et c'est la négation de son origine mosaïque qui l'a entraînée à abandonner la conception traditionnelle concernant la provenance de nombreux autres livres de l'Ancien Testament. Elle a cru pouvoir dater la plupart des lois mosaïques du VIIe, VIe et Ve siècle, de sorte qu'au lieu d'être la racine de la vie religieuse d'Israël le Pentateuque en serait la cime.

Il s'ensuit que la question de l'origine des cinq livres est le problème par excellence de l'Ancien Testament et que la solution qu'on adopte à son sujet est plus ou moins décisive pour la manière de concevoir toute l'histoire de la littérature juive en général.

### BIBLIOGRAPHIE

L. Méchineau, *L'origine mosaïque du Pentateuque*, 1901 ; J. Kley, *Die Pentateuchfrage*, 1903 ; H. Höpfl, *Die höhere Bibelkritik*,

2e éd., 1905; G. HOBERG, *Moses und der Pentateuch*, 1905; E. MANGENOT, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, 1907; J. NIKEL, *Die Pentateuchfrage*, 1921; A. ŠANDA, *Moses und der Pentateuch*, 1924; A. BEA, *De Pentateucho*, 2e éd., 1933.

### I. — Préludes à la critique systématique.

La véritable critique du Pentateuque n'a commencé qu'au XVIIIe siècle; mais des tentatives avaient eu lieu bien auparavant.

Les premières se constatent chez les gnostiques, dont plusieurs se sont montrés hostiles à l'Ancien Testament, en particulier à Moïse et à son œuvre. C'est ainsi que, pour l'auteur des *Homélies* (*pseudo-*)*clémentines*[1] (IIIe siècle), par le fait que Moïse n'a pas pu écrire les huit derniers versets du Deutéronome qui racontent sa mort, 34,5-12, il n'est pas sûr non plus qu'il ait écrit tout ce qui précède. Il aurait peut-être confié oralement la Loi aux anciens, qui, après sa mort, la fixèrent par écrit.

Les Pères ont unanimement attribué le Pentateuque à Moïse. Saint Jérôme cependant, prenant pour vrai le récit de IV Esdr., 14,18-43, sur la reproduction miraculeuse des Écritures brûlées en 586, semble estimer qu'Esdras s'y est permis de petites modifications[2].

Chez les Juifs, il n'y eut longtemps pas le moindre doute sur l'origine mosaïque du Pentateuque, pas même du récit où est rapportée la mort du législateur. Dans les milieux talmudiques, les uns affirmaient que Moïse a écrit ces versets en pleurant[3], les autres les attribuaient à Josué[4].

Le judaïsme posttalmudique se montra plus critique[5]. Le Rabbi Isaac ben Jasus († 1057) prenait la liste « des

1. *P. G.*, 2, 57-469.
2. *Contra Helvidium*, c. 7, *P. L.*, 23, 199.
3. *B. Menachot*, f. 30 a.
4. *Baba bathra*, f. 14 a.
5. Voir R. J. H. GOTTHEIL, *Some early Jewish biblical criticism*, dans *Journal of biblical Literature*, 1903, p. 1-12.



rois qui ont régné sur Édom avant qu'un roi régnât sur les enfants d'Israël», Gen., 36,31-40, pour une addition faite sous le roi Josaphat. Aben Ezra, rabbin célèbre du XIIe siècle († 1167), tout en réfutant le précédent, signalait dix passages comme postérieurs à Moïse, par exemple Gen., 12, 6: « Les Cananéens étaient alors dans le pays », remarque qui, à son sens, n'aurait pu être faite qu'après l'extermination des Cananéens par les Israélites.

Parmi les exégètes chrétiens du moyen âge, c'est surtout Tostat[1], évêque d'Avila († 1455), qui eut quelques allures critiques. Il attribuait plusieurs passages du Pentateuque à Josué et à Esdras.

Les Réformateurs se montrèrent de bonne heure enclins à une certaine liberté d'opinion au sujet de la composition du Pentateuque. Carlstadt[2], en particulier, écrivait (1520): *Defendi potest Mosen non fuisse scriptorem quinque librorum, quoniam sepulto Mose filum orationis idem invenimus, non eundem Mosen*, et il contestait à Moïse un grand nombre de parties narratives.

Le premier catholique qui, à cette époque, parut accessible à la critique du Pentateuque fut le jurisconsulte André Maes[3], qui admettait (1574) que l'œuvre de Moïse serait bourrée (*sarcitum*) de gloses ajoutées après coup. Vers le même temps, le jésuite Pereira[4] (1594), puis, au XVIIe siècle, ses confrères Jacques Bonfrère[5] (1625) et Corneille de la Pierre[6] (1697) tenaient certains versets, qui seraient des anachronismes sous la plume de Moïse, pour des additions faites par des auteurs inspirés, surtout par Josué. Corneille allait jusqu'à dire que Josué ou un autre a mis de l'ordre dans ce que Moïse avait écrit sous forme de jour-

1. Voir F. STUMMER, *Die Bedeutung Richard Simons für die Pentateuchkritik*, p. 11-15.
2. *Libellus de canonicis scripturis*, 85.
3. *Josue imperatoris historia illustrata atque explicata*, praef., 2.
4. *Commentarius in Genesim*, I, Lyon, 1594, p. 13 sq.
5. *Commentarius in Pentateuchum*, Anvers, 1625, p. 23, 93.
6. *Commentarius in Pentateuchum*, Anvers, 1697, p. 23.

nal, en y faisant des additions ou des modifications. L'opinion de ces exégètes catholiques fut partagée par le calviniste Isaac de la Peyrère[1] († 1676).

Bientôt deux philosophes rationalistes, le déiste Hobbes et le panthéiste Spinoza, s'emparèrent de ces constatations pour les exploiter contre la foi. Le premier, dans son *Léviathan*[2] (1651), ne laissait à Moïse que Deut. 11-27; le second, dans son *Tractatus theologico-politicus*[3] (1670), lui contestait presque tout le Pentateuque pour l'attribuer à Esdras, qui se serait servi d'anciens textes et qui aurait modifié les lois mosaïques.

Pour répondre à Spinoza, Richard Simon écrivit son *Histoire critique du Vieux Testament* (1678). Il y voulait surtout défendre l'autorité divine et historique du Pentateuque. Au sujet de la composition même des cinq livres, il avait cependant une opinion assez critique et, surtout pour son temps, fort avancée. Il ne maintenait comme authentique au sens strict du mot que les parties législatives, mais non les récits historiques. La Genèse serait composée en majeure partie de mémoires que Moïse a trouvés et compilés sans se soucier de leurs divergences. Les morceaux narratifs des quatre autres livres qui se rapportent à l'histoire contemporaine de Moïse auraient été rédigés par des scribes inspirés qui travaillaient sous sa direction. Cette origine complexe de l'histoire contenue dans le Pentateuque ne suffisait pourtant pas encore, à ses yeux, pour en expliquer toutes les incohérences. Celles-ci seraient aussi dues à des déplacements de feuillets.

BIBLIOGRAPHIE

F. Stummer, *Die Bedeutung Richard Simons für die Pentateuchkritik*, 1912; H. de Lacombe, *Bossuet et la critique sacrée*, dans *Le

1. *Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi*, pars prima, lib. 4, cap. 1-2.
2. *Leviathan*, pars III, cap. 33.
3. *Tractatus*, cap. 8 : *de origine Pentateuchi*.



*Correspondant*, 1906, p. 47-85 ; H. Margival, *Richard Simon et la critique biblique au* XVII[e] *siècle*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1896-1901 ; A. Bernus (prot.), *Richard Simon et son histoire critique du Vieux Testament*, 1869.

## II. — Premiers essais de critique méthodique.

Tous les auteurs qui viennent d'être cités avaient constaté, dans une mesure d'ordinaire restreinte, certaines divergences et répétitions dans les cinq livres de Moïse et avaient fait quelques tentatives pour les expliquer. A partir du XVIII[e] siècle, on commence à étudier d'une façon plus détaillée les particularités du Pentateuque et on cherche à les comprendre par des analyses minutieuses du texte.

Le premier travail systématique de ce genre est dû au médecin français Jean Astruc[1], qui s'est rendu célèbre par ses *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse* (1753). En étudiant la Genèse, Astruc fut frappé par le désordre qu'il y découvrit et en même temps par l'emploi alternatif de deux noms pour Dieu, savoir Élohim et Jahvé. Dans cette alternance, il crut avoir trouvé le fil d'Ariane pour démêler l'enchevêtrement des morceaux parfois si disparates dont ce livre est composé. La Genèse, conclut-il, est faite de deux documents : l'auteur de l'un avait toujours employé le nom d'Élohim, l'auteur de l'autre celui de Jahvé. Moïse aurait trouvé ces deux mémoires élohiste et jahviste, ainsi que neuf autres très petits et plus fragmentaires encore, et il les aurait juxtaposés sur quatre colonnes, qui plus tard auraient été maladroitement mélangées dans la Genèse actuelle.

L'exégète allemand Eichhorn[2] (1780) développa cette hypothèse en caractérisant les deux sources, non seulement par les noms divins, mais encore par le contenu et le style

1. Voir A. Lods, *Jean Astruc et la critique biblique au XVIII[e] siècle*, 1924.
2. *Einleitung in das Alte Testament*, 1780-1783.

de chacune, ainsi qu'en étendant le système à l'Exode et au Lévitique. Il fut à son tour suivi par Ilgen[1] (1798), qui poussa encore plus loin le démembrement des textes et distingua trois sources (savoir deux Élohistes et un Jahviste), dont un rédacteur aurait réuni dix-sept fragments.

Cette théorie, qu'on appelle communément la *première hypothèse des documents* ou, d'une manière plus précise, l'hypothèse des deux ou trois documents, ne trouva guère d'adhérents. La critique dont elle procédait ne fut pas poursuivie telle quelle : on n'en retint que le caractère fragmentaire du contenu des cinq livres. En effet, l'anglais Geddes[2], prêtre catholique d'idées très libérales, ne tarda pas à remplacer (1792) les documents par une foule de fragments incohérents qui remonteraient en partie seulement à Moïse. Il fut imité, en Allemagne, surtout par Vater[3] (1805) et de Wette[4] (1829). D'après ce dernier, ces fragments n'auraient, au surplus, aucune valeur historique.

Cette *hypothèse des fragments* ne fut pas non plus longtemps en vogue. Divers critiques s'opposèrent énergiquement à ce morcellement du Pentateuque. Ewald[5] prouva (1821, 1831) que les cinq livres représentent une œuvre unique, composée d'après un plan méthodique. Les incohérences et contradictions qui s'y rencontrent proviendraient d'interpolations postérieures. Il distingua un écrit fondamental, plus ou moins identique à l'Élohiste, qu'il data de l'époque postérieure à Moïse et à Josué, et des compléments (correspondant au Jahviste) qu'un rédacteur y aurait ajoutés. Ewald fut suivi par Tuch, Bleek et plus tard par de Wette. Mais cette *hypothèse des compléments* n'eut, comme les précédentes, qu'un succès éphémère.

1. *Die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs*, t. I.
2. *The Holy Bible*, t. I : *Pentateuch and Josua*.
3. *Commentar über den Pentateuch*.
4. *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung*.
5. Voir surtout *Theologische Studien und Kritiken*, 1831, p. 595-606.

## CHAPITRE III

## LA CRITIQUE DEPUIS LE MILIEU DU XIXe SIÈCLE

### I. — L'hypothèse évolutionniste ou théorie des quatre sources.

L'hypothèse des compléments forme la transition à celle qui devait durer plus longtemps et qu'on a si souvent regardée comme définitive. Cette nouvelle hypothèse se différencie des trois autres à un double point de vue. D'abord ses tenants sont unanimes à réduire le Pentateuque à quatre sources ; ensuite ils ne distinguent plus exclusivement ces sources d'après des indices littéraires, mais aussi au nom de considérations d'ordre historique : les quatre documents primitifs deviennent ici les sédiments de quatre étapes successives dans l'évolution religieuse d'Israël.

Le premier pas vers cette théorie fut fait par Hupfeld[1] (1853), qui reproduisit, à peu de chose près, l'hypothèse des trois sources d'Ilgen et distingua dans la Genèse un premier Élohiste ($E_1$), un second Élohiste (E) et le Jahviste (J). Une année plus tard, Riehm (1853)[2] détacha le Deutéronome (D) comme une source à part qu'il faudrait ajouter aux trois autres, de sorte qu'on devait compter dorénavant quatre sources du Pentateuque. En 1869, Nöldeke[3] appliqua cette hypothèse des quatre sources à tout l'Hexateuque, qui aurait résulté de la fusion de $E_1$, $E_2$, J et D.

1. *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung*.
2. *Das Gesetzbuch Mosis im Lande Moab*.
3. *Untersuchungen zur Kritik des Alten Testamentes*.

Les trois premières sources appartiendraient aux x^e et ix^e siècles, la quatrième au vii^e.

Ces trois auteurs n'avaient été guidés que par des principes d'ordre littéraire. Entre temps, d'autres avaient donné l'exemple d'appliquer à l'Ancien Testament ce qu'on appelle le système évolutionniste. Avant d'arriver à sa haute perfection religieuse, le peuple juif aurait parcouru une série d'états imparfaits. C'est dans ce sens que Vatke[1] (1835) et George (1835), sous l'influence de la philosophie de Hegel, avaient déjà proposé d'admettre, d'une façon générale, un développement de la religion et de la législation en Israël. Avant eux, mais seulement de vive voix, dans ses leçons données à Strasbourg en 1833, É. Reuss avait professé d'une manière plus précise que les lois rituelles du Lévitique ne correspondraient pas à l'esprit religieux des Israélites du temps royal et qu'elles auraient été ignorées par les prophètes préexiliens[2]. D'où il avait tiré la conclusion que ces lois n'auraient été portées qu'après la destruction de Jérusalem (586).

Un disciple de Reuss, Graf[3], combina (1866) cette théorie de son maître avec l'hypothèse des quatre sources du Pentateuque. Puisque le premier Élohiste, que jusque-là les critiques avaient considéré comme le plus ancien document, était celle des sources à laquelle on attribuait le code lévitique, il en fit la dernière en date. En quoi il ne pensait d'abord qu'à son contenu législatif; mais, sur les observations du hollandais Kuenen, il étendit aussi plus tard cette conceptian à ses éléments historiques.

Dix ans après (1876), l'exégète allemand J. Wellhausen[4]

1. *Die Religion des Alten Testamentes.*

2. Voir Causse, *La Bible de Reuss*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1929, p. 17, note 44.

3. *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testamentes.*

4. *Die Komposition des Hexateuch*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie* 1876, p. 392 sq. et 531 sq ; 1877, p. 407 sq. Cette série d'articles parut plus tard séparément sous différents titres, dont les plus connus sont ceux de *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1883-1886, 6e éd., 1905, et de *Israelitische und jüdische Geschichte*, 7e éd., 1914, réimprimé en 1927.



allait donner à cette hypothèse une forme brillante et lui assurer un demi-siècle de plein succès.

D'après lui, le Pentateuque (ou plutôt l'Hexateuque) se compose de quatre sources, qui toutes ont été rédigées longtemps après Moïse à des dates fort différentes,

La première est le *Jahviste*, document historique écrit vers 850 en Juda, qui raconte, dans un style admirable, l'histoire sainte à partir des origines jusqu'à Josué. Les relations entre Dieu et les hommes y sont décrites d'une façon naïve et anthropomorphique. On y trouve même encore un reflet de la religion primitive, savoir l'animisme, le fétichisme, le totémisme et le polythéisme auxquels les Israélites s'adonnaient dans le désert.

La deuxième source est l'*Élohiste*. Elle représente la tradition historique du royaume du Nord, au sein duquel elle fut rédigée vers 750. Elle ne commence qu'avec Abraham; bien que plus courte et plus fragmentaire que le Jahviste, elle renferme une très importante partie législative, savoir le Décalogue et le livre de l'alliance, Ex. 20-23. Les récits en sont très objectifs et riches en détails. Les idées religieuses y sont plus élevées que celles du Jahviste: ce qui dénote l'influence des prophètes écrivains. D'autre part, on y découvre encore quelques traces de la seconde forme primitive de la religion israélite, savoir la monolâtrie introduite par Moïse, qui choisit, parmi tous les dieux qu'adoraient les descendants d'Abraham, le dieu local et volcanique du Sinaï : Jahvé devint ainsi la divinité principale des Hébreux, sans d'ailleurs évincer complètement les autres.

Ces deux sources n'existèrent pas longtemps à l'état séparé ; on les combina en un seul ouvrage.

La troisième source est le *Deutéronome*, plus exactement la principale partie du Deutéronome actuel, chap. 5-26. Ce document n'est autre que le « livre de la Loi », censé découvert en 621 sous le roi Josias, IV Rois, 22-23. Le code qui fut alors introduit, et par une pieuse fraude attribué à Moïse, venait d'être composé par le grand prêtre Helcias,

dans le but de centraliser le culte à Jérusalem et d'abolir celui des hauts-lieux. Il est le fruit de la prédication prophétique, à la suite de laquelle la monolâtrie de Moïse fut définitivement remplacée par le monothéisme moral, qui fut le troisième et le plus haut degré de la religion israélite.

Pendant l'exil, le Deutéronome fut ajouté au Jahviste-Élohiste, dont le texte fut retouché pour l'accorder avec la Loi deutéronomique.

La quatrième source est le *Code sacerdotal* (P, de l'allemand *Priestercodex*). Wellhausen désignait ainsi le document qui avait été autrefois appelé le premier Élohiste ou écrit fondamental. Il lui donna ce nom parce qu'il renfermait la législation sacerdotale et rituelle, contenue surtout dans le Lévitique et les Nombres. C'est la source la plus considérable du Pentateuque. Historique et législative en même temps, elle commence par le premier récit de la création et comprend bien des narrations de la Genèse. Mais les morceaux caractéristiques en sont les recueils des lois rituelles et les récits qui concernent l'histoire du culte mosaïque. Cette histoire est purement fictive : le tabernacle est une copie du temple de Salomon; le sacerdoce aaronitique, la dignité du grand prêtre, les fêtes nationales sont le produit d'époques bien postérieures au temps de Moïse et même des rois. Les lois rituelles à leur tour n'ont été, par conséquent, rédigées que pendant ou bientôt après l'exil, d'après les directives d'Ézéchiel, et promulguées pour la première fois par Esdras en 444. Par elles, la religion israélite a perdu sa haute valeur morale et intérieure, pour s'enfermer dorénavant dans un formalisme tout extérieur.

Le Code sacerdotal fut bientôt réuni aux trois autres sources. Cette fusion constitua la rédaction définitive du Pentateuque.

Tel est le système critique élaboré par Wellhausen. Il représente la négation absolue, non seulement de l'origine mosaïque des cinq livres, mais encore du caractère surnaturel de la religion fondée par Moïse et de toute l'histoire



de l'Ancien Testament. Néanmoins il eut un succès inouï et conquit le monde des exégètes protestants avec une étonnante rapidité. Pendant cinquante ans, il a dominé leur enseignement et leurs manuels.

Il va sans dire que les nombreux adhérents de Wellhausen n'ont pas tous adopté sa théorie d'une manière uniforme. Leurs opinions sont extrêmement variées, au sujet surtout de la date et de l'étendue primitive des quatre sources. Sous prétexte de préciser avec exactitude l'analyse des documents, ils arrivaient à les subdiviser en différentes couches successives, à y distinguer plusieurs rédactions, à y relever au surplus maintes gloses individuelles.

Tous restaient unanimes dans la conviction inébranlable que l'hypothèse des quatre sources est seule à même de résoudre l'énigme du Pentateuque. En 1912, R. Smend affirmait encore que le système de Wellhausen n'a pas été réfuté et qu'il ne le sera jamais [1]. Il n'allait pas tarder à être démenti.

## II. — État actuel de la critique chez les protestants.

Treize ans plus tard (1925), un autre critique beaucoup plus qualifié, le célèbre exégète et historien allemand R. Kittel († 1929), écrivait : « De plus en plus les indices se multiplient pour montrer que cette hypothèse (de Wellhausen) a, elle aussi, fait son temps et que ceux-là ont eu raison qui, dès le commencement, lui opposèrent de sérieux doutes [2] ». Ce verdict montre que la manière d'envisager les problèmes du Pentateuque a bien changé. En effet, une réaction très forte s'est progressivement produite contre le système évolutionniste.

Tout d'abord, et plus ou moins en dehors du domaine scientifique, le mouvement de régression s'est dessiné dans les milieux croyants du protestantisme positif, parce que

1. *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht*, p. 2 et 4.
2. *Gedanken und Gestalten in Israel*, p. 346.

ce système enlevait à l'Ancien Testament presque toute sa valeur religieuse et détruisait le respect que tout chrétien doit porter à la littérature et à l'histoire saintes. Ces suites néfastes éclatèrent surtout dans deux ouvrages parus en 1921 et dus, l'un au célèbre assyriologue et orientaliste Frédéric Delitzsch[1], l'autre à l'éminent historien des dogmes A. Harnack[2]. Tous deux, se basant formellement sur les résultats censément acquis de la critique de Wellhausen, demandaient que l'Ancien Testament fût écarté du canon ainsi que de l'enseignement scolaire et déterminaient un courant très vif dans ce sens. Les représentants de l'Église luthérienne ne tardèrent pas à protester énergiquement.

Ce mépris total de la majeure partie de l'Écriture ne fut pas seulement ressenti par les autorités ecclésiastiques : il ouvrit brusquement les yeux aux professionnels de la science exégétique, qui en vinrent à reconnaître qu'en marchant en si grand nombre et avec tant d'empressement sur les traces de Wellhausen ils avaient contribué pour leur compte à discréditer l'Ancien Testament. Il en est résulté que, depuis 1921, presque tous, dans une certaine mesure au moins, se sont éloignés de celui qu'ils n'avaient que trop admiré et suivi. Kittel fut le premier à marquer cette opposition. Lors d'un congrès d'exégètes à Leipzig (1921), dans une conférence sur « l'avenir de la science de l'Ancien Testament[3] », tout en rendant hommage à Wellhausen comme à l'un des pionniers de la science biblique, il déclarait que sa critique avait été trop négative et que le succès presque universel qu'elle avait rencontré avait rendu possibles les attaques radicales de Delitzsch et de Harnack. « Chez nous, avouait-il franchement, bien des choses ne sont pas en ordre » et il faisait un appel pressant aux biblistes de toute nuance pour les engager à faire enfin ressortir la vérité et la valeur morale de l'Ancien

1. *Die grosse Täuschung.*
2. *Marcion.*
3. *Die Aufgaben der alttestamentlichen Wissenschaft*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1922, p. 84-99.



Testament et à combler ainsi « la lacune sensible qui existe dans la science moderne de cette partie de la Bible ». Multiples sont les aveux et les propos de ce genre énoncés au cours de la dernière dizaine d'années par des exégètes de marque comme König[1], Sellin[2], Procksch[3], Baumgärtel[4], Volz[5], Hempel[6].

Plus importantes que ces doléances générales des exégètes vis-à-vis du système de Wellhausen sont leurs réserves précises par rapport aux détails de son système. Dès la première heure, il y eut au moins un petit groupe d'auteurs, par exemple Wiener[7], Dahse[8], Kegel[9], Löhr[10], qui s'attachaient à garder, dans la mesure du possible, la conception traditionnelle des cinq livres et à montrer par des preuves sérieuses combien arbitraire et artificielle était la répartition du Pentateuque en quatre sources. Ils furent soutenus par quelques autres, par exemple Klostermann[11] et Eerdmans[12], qui, malgré leurs tendances nettement rationalistes, n'admettaient pas non plus ce schéma littéraire.

Ces critiques trouvèrent un renfort précieux dans l'école folkloriste de Gunkel[13] et de Gressmann[14], qui, à la lumière des fouilles faites en Orient, montraient que le système évolutionniste de Wellhausen ne correspond nullement à la

1. *Der doppelte Wellhausianismus im Lichte meiner Quellenforschung*, 1927.
2. *Das Alte Testament und die evangelische Kirche der Gegenwart*, 1927 ; *Abschaffung des Alten Testamentes ?* 1932.
3. *Die kirchliche Bedeutung des Alten Testamentes*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1931, p. 295-306.
4. *Kritik am Alten Testament berechtigt ?* 1927 ; *Die Eigenart der alttestamentlichen Frömmigkeit*, 1932.
5. *Der Kampf um das Alte Testament*, 1932.
6. *Fort mit dem Alten Testament ?* 1932.
7. *Essays in Pentateuchal criticism*, 1910 ; *Pentateuchal Studies*, 1912.
8. *Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage*, 1912.
9. *Los von Wellhausen !* 1923.
10. *Untersuchungen zum Hexateuchproblem*, I : *Der Priestercodex*, 1924.
11. *Der Pentateuch*, 1893 ; *Neue Folge*, 1907.
12. *Alttestamentliche Studien*, I-IV, 1908-1914.
13. *Die Urgeschichte und die Patriarchen*, 1911, 2e éd., 1921.
14. *Die Anfänge Israels*, 1914 ; 2e éd., 1922.

réalité. En effet, les découvertes devenaient au plus haut degré fatales à ses affirmations si apodictiques. D'une part, les fouilles ne confirmaient aucunement chez les anciens peuples orientaux, en particulier chez les Sémites, l'évolution religieuse qu'on leur prêtait. D'autre part, elles révélaient bien des données favorables à la conception reçue. Il était prouvé que, dès le commencement du II[e] millénaire, l'art d'écrire et de lire était très répandu dans les pays bibliques [1] et que la coutume de réunir des lois en un code y était non moins commune ; nous connaissons actuellement trois codes anciens écrits en signes cunéiformes, le code babylonien de Hammurabi (XX[e] siècle), un code hittite (XIII[e] siècle) et un code assyrien (XII[e] siècle).

En raison de ces multiples arguments que, de différents côtés, on avait fait valoir contre l'hypothèse de Wellhausen, il n'est pas étonnant que les auteurs soient devenus très rares qui la soutiennent encore intégralement, par exemple Holzinger [2], Hölscher [3], A. Lods [4], A. Loisy [5] et tout récemment Eissfeldt [6].

C'est surtout sa conception évolutionniste du développement religieux d'Israël qui est abandonnée. Au contraire, sur le terrain de la critique littéraire, elle est toujours en vigueur. A quelques exceptions près, les exégètes protestants continuent à reconnaître, à la base du Pentateuque, quatre sources ou plutôt quatre conglomérats de documents.

Deux traits cependant les distinguent de leurs prédécesseurs.

Tout d'abord ils proposent leurs théories avec une très grande prudence et sous le bénéfice de maintes réserves. C'est ainsi que Sellin écrit (1920) : « Nous nous trouvons

1. Voir plus loin, p. 221 sq. : Histoire de l'écriture hébraïque.
2. Dans KAUTZSCH-BERTHOLET, *Die Heilige Schrift des Alten Testamentes*, 4[e] éd., 1922-1923.
3. *Komposition und Ursprung des Deuteronomiums*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1923, p. 161-255.
4. *Israël des origines au milieu du VIII[e] siècle*, 1930.
5. *La religion d'Israël*, 3[e] édit., 1933.
6. *Einleitung*, 1934.



à une période de fermentation et de transition. Ainsi je donne mon opinion uniquement comme l'hypothèse qui me paraît, à mon sens, la mieux fondée [1]. »

En second lieu, non seulement ces critiques ne tiennent plus les quatre sources pour des blocs homogènes et y distinguent différentes couches, mais ils reconnaissent des parties très anciennes dans la narration comme dans la législation : des groupes importants de lois remonteraient au temps même de l'exode. Löhr [2] (1925), par exemple, et Hornberg [3] (1928) reculent jusqu'à cette époque le noyau primitif du Deutéronome, dont ils attribuent, jusqu'à un certain point, la rédaction à Moïse lui-même. Dans le même sens, Kittel [4] (1925) estime que des parties du code de l'alliance, du Deutéronome et du Code secerdotal remontent sans aucun doute à Moïse et qu'il est absolument faux de supposer que Moïse aurait fondé une religion sans rites.

Une mention spéciale doit être faite de la dernière publication concernant le Pentateuque (1933) ; car, en la lisant, on a l'impression qu'elle inaugure une nouvelle phase de la critique. Elle est due à deux auteurs, Volz et Rudolph, et porte ce titre significatif : *L'hypothèse du narrateur Élohiste n'est-elle pas une erreur de la critique du Pentateuque* [5] ? Les deux exégètes, déjà connus par des travaux remarquables, affirment de la façon la plus catégorique et prouvent par des exemples tirés de la Genèse que, par sa distinction du Jahviste et de l'Élohiste, Hupfeld — il aurait été plus juste de dire Astruc — a dirigé les recherches relatives à l'origine du Pentateuque sur une fausse piste.

Il est temps, disent-ils, que la science se délivre de ce

1. *Einleitung in das Alte Testament*, 3[e] éd., 1920, p. 21 ; 5[e] éd., 1929, p. 20.
2. *Das Deuteronomium*, dans *Schriften der Königsberger Gelehrtengesellschaft*, I, 6, 1925.
3. *Versuch zu einer neuen und zugleich sehr alten Lösung der Deuteronomiumfrage*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1928, p. 119-135.
4. *Gedanken und Gestalten in Israël*. Voir surtout p. 331, 334, 346, 352.
5. *Der Elohist als Erzähler ein Irrweg der Pentateuchkritik ?* 1933, dans *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, n° 63.

dogme d'après lequel le Pentateuque, dans ses parties historiques, serait combiné de trois sources, savoir le Jahviste, l'Élohiste et le Code sacerdotal. Il n'y a qu'un seul narrateur, le Jahviste. En supposer encore d'autres, c'est méconnaître totalement le caractère des cinq livres et recourir à de mauvais moyens pour en expliquer les particularités. Celles-ci, savoir les répétitions et les divergences, proviennent soit de gloses ou de morceaux entiers ajoutés après coup, soit du soin mis par l'auteur à conserver les anciennes traditions jusque dans leurs variantes, soit enfin d'une rédaction nouvelle faite en vue d'approprier l'ancien ouvrage aux lecteurs postérieurs. Plusieurs passages attribués à l'Élohiste s'expliqueraient précisément par cette rédaction, qui a peut-être eu lieu pendant l'exil [1].

Ni Volz ni Rudolph ne touchent à la question de l'auteur principal du Pentateuque. Ils le nomment Jahviste sans se prononcer sur le temps où il aurait vécu, ni sur son identité, ne fût-ce que partielle, avec Moïse. A ce point de vue, un autre ouvrage, moins scientifique il est vrai, paru deux ans plus tôt et auquel ils font plusieurs fois allusion, celui de W. Möller : *L'unité et l'authenticité des cinq livres de Moïse* [2] est plus précis ; car Moïse y est formellement rétabli comme auteur du Pentateuque.

### III. — État actuel de la critique chez les catholiques : opinions diverses, décret de la commission biblique.

Bien que les premières études scientifiques du Pentateuque soient venues des catholiques (Richard Simon, Astruc, Geddes), nos exégètes du XIXe siècle restèrent longtemps très réservés vis-à-vis des prétendus résultats de la critique protestante.

Mais, à partir du IVe congrès international des savants catholiques tenu à Fribourg en Suisse (1897), quelques-

1. *Ibid.*, p. 11, 22 sq.
2. *Die Einheit und Echtheit der 5 Bücher Mosis*, 1931.



uns se sont montrés favorables aux méthodes et aux solutions critiques. En premier lieu le baron Frédéric von Hügel et le P. Lagrange, qui, en des mémoires présentés au congrès, tout en retenant un fond mosaïque, admettaient que le Pentateuque se compose de plusieurs sources principales [1]. Ils furent plus ou moins suivis, non seulement par A. Loisy (1901), mais par de loyaux catholiques, par exemple A. van Hoonacker (1899), F. C. Gigot (1901). En 1901, le P. von Hummelauer publiait un commentaire du Deutéronome, dans lequel il ne laissait à Moïse que les chapitres 1-11 et 28-31, pour attribuer 26,16-27,26 à Josué et 12,1-26,15, c'est-à-dire le véritable code deutéronomique, à Samuel [2]. Au sujet du Pentateuque lui-même, il estimait que nos cinq livres actuels sont le résultat d'une fusion de plusieurs écrits mosaïques, qui, d'ailleurs, au moment où ils furent combinés (soit par Esdras, soit dès avant l'exil) étaient déjà altérés et mutilés. Le P. Glatigny [3] (1906) émettait une opinion semblable.

Cette répercussion de la critique moderne du Pentateuque dans les milieux catholiques amena la Commission biblique à publier, le 27 juin 1906, un décret qui donne aux exégètes pour leurs recherches et discussions les directives suivantes :

1° Les arguments accumulés par les critiques contre l'authenticité mosaïque du Pentateuque n'ont pas assez de poids pour donner le droit d'affirmer que cet ouvrage n'a pas Moïse pour auteur et qu'il a été formé de documents pour la plus grande partie antérieurs à l'âge mosaïque.

2° L'authenticité mosaïque du Pentateuque n'exige pas que Moïse ait écrit de sa main ou dicté à des copistes tout le contenu des cinq livres : on peut admettre que Moïse a confié à un ou plusieurs secrétaires le soin d'écrire l'œuvre

1. Voir *Compte rendu du quatrième congrès scientifique international des catholiques tenu à Fribourg*, 1898, deuxième section : *Sciences exégétiques*, p. 179-200, 231-265.
2. *Commentarius in Deuteronomium*. Voir surtout la préface.
3. *Les commencements du canon de l'Ancien Testament.*

conçue par lui sous le souffle de l'inspiration divine.

3° On peut concéder que Moïse s'est servi de sources, documents écrits ou traditions orales, et qu'il en a inséré dans son ouvrage plusieurs parties, soit mot à mot, soit résumées ou amplifiées.

4° L'authenticité et l'intégrité mosaïques du Pentateuque étant sauvegardées quant à la substance, on peut admettre que quelques modifications s'y soient produites au cours des siècles, comme par exemple des additions faites après la mort de Moïse par un auteur inspiré ou des gloses et des explications introduites dans le texte.

Ainsi, tout en maintenant la thèse traditionnelle qui fait remonter à Moïse au moins la substance du Pentateuque, la Commission biblique n'interdit pas d'envisager les problèmes littéraires qu'impose le caractère complexe des cinq livres, moins encore de reconnaître que l'authenticité mosaïque du Pentateuque n'exclut pas des additions faites après la mort de Moïse.

Depuis, fidèles à cette décision, mais profitant aussi de la liberté qu'elle leur laisse, les exégètes catholiques ont pris sur l'origine du Pentateuque des positions assez diverses.

Touzard [1] (1919) admet, avec l'école critique, l'existence de quatre sources; mais il les date, pour le fond principal, du temps de Moïse. Le Jahviste et l'Élohiste auraient reçu leur forme définitive au IXe et VIIIe siècle. Le Deutéronome renfermerait beaucoup de lois postmosaïques et le Code sacerdotal serait un troisième récit sur le temps mosaïque élargi pendant l'exil et sous Esdras. Le 23 avril 1920, le Saint-Office a déclaré que cette théorie ne pouvait pas être enseignée avec certitude.

Le P. Kugler [2] (1922) reconnaît les grandes différences que présentent les lois civiles et cultuelles dans le livre

1. *Moïse et Josué*, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. III, 1919, col. 695-755.

2. *Von Moses bis Paulus*, p. 36-133 : Zum Alter der wichtigsten bürgerlichen und kultischen Gesetzesbestimmungen des Pentateuch...



de l'alliance, le Code sacerdotal et le Deutéronome. Mais, d'après lui, elles ne proviennent pas d'une longue évolution : elles s'expliquent suffisamment par le but propre à chaque collection.

D'après Nikel [1] (1921), Moïse a fixé par écrit l'histoire ancienne et celle de son temps, de même bien des lois. Plus tard, en exploitant ces écrits mosaïques ainsi que d'autres traditions écrites et orales, deux ou plusieurs écrivains, indépendamment l'un de l'autre, ont composé des ouvrages qui n'ont été réunis qu'après coup. De même, de nouvelles lois ont été ajoutées à l'ancien code. Le résultat de ce développement organique de l'œuvre de Moïse est le Pentateuque actuel.

Sanda [2] (1924) laisse à Moïse une part beaucoup plus grande dans la composition des cinq livres. De la Genèse il lui attribue expressément les chapitres 1 et 12-50. Le contenu des chap. 2-11 se composerait d'anciens documents que Moïse a recueillis. Les lois des quatre livres suivants sont presque toutes de Moïse. Elles se succèdent dans l'ordre chronologique. Le livre de l'alliance est le code qui était en usage chez les Israélites dans le pays de Gessen. Les événements racontés dans l'Exode, les Nombres et le Lévitique ont été notés sommairement par Moïse; un autre, probablement Josué, en a fait la rédaction définitive.

Göttsberger [3] (1928) explique la composition du Pentateuque d'une manière qui est assez rapprochée de celle de Nikel. Il distingue le Pentateuque mosaïque et le Pentateuque actuel. Dans celui-ci il y a des répétitions, de doubles récits. Göttsberger admet une évolution de la législation, tout en exigeant des preuves solides pour l'admission de lois postmosaïques. Les différentes parties du Pentateuque ont été souvent réunies d'une façon mécanique sans aucun souci de leur donner une rédaction littéraire.

1. *Die Pentateuchfrage*, dans *Biblische Zeitfragen*, X, 1-3, 1924.

2. *Moses und der Pentateuch.*

3. *Einleitung*, p. 25-116.

Heinisch[1] (1930, 1934) montre que ni les données philologiques, ni les données de fond n'obligent d'admettre l'existence préalable de deux sources historiques, le Jahviste et l'Élohiste, et que les différences relevées entre les récits s'expliquent pleinement si l'on suppose que le gros de ces livres, écrit par Moïse ou ses scribes, fut plus tard l'objet d'additions empruntées à d'autres traditions. Il estime ces additions assez nombreuses et parfois étendues. Ces passages auraient le caractère de citations implicites. Par rapport aux lois, les répétitions qu'on y constate et les divergences qui se révèlent entre certaines prescriptions lui font conclure qu'il y eut plusieurs codifications successives conformément à de nouvelles situations, donc des transformations considérables.

Dom Höpfl[2] (1931) ne rejette pas en principe les sources du Pentateuque, cette division n'étant *a priori* contraire ni à l'inspiration, ni à la dignité de la Bible. Cependant il n'est prêt à en reconnaître la réalité que pour la Genèse. Il admet des additions historiques et davantage encore des élargissements du code primitif de Moïse.

Telles sont les dernières voies suivant lesquelles des auteurs catholiques ont tenté de résoudre le problème du Pentateuque. Elles confirment ce qui résultait déjà des plus récentes publications protestantes, savoir qu'on est encore loin d'une solution définitive. Car, tout en attribuant à Moïse un fond notable du Pentateuque, ces exégètes sont en assez grand désaccord dès qu'il s'agit de préciser les parties mosaïques et postmosaïques.

## BIBLIOGRAPHIE

J. Knabenbauer, *Der Pentateuch und die ungläubige Bibelkritik*, dans *Stimmen von Maria-Laach*, 1873, p. 212-219 ; F. Vigouroux, *Les livres saints et la critique rationaliste*, t. II, 1901, p. 478-485 ; A. Bea, *Die Pentateuchforschung und Altertumskunde in den letzten 40 Jahren*, dans *Stimmen der Zeit*, t. 94, 19[illegible]8, p. 460-

1. *Das Buch Genesis*, 1930, p. 1-64, et *Das Buch Exodus*, 1934, p. 1-15.
2. *Introductionis compendium*, t. II, p. 5-78.



470, *Neue Wege der Pentateuchforschung*, *ibid.*, p. 584-585 ; I. Desprès L[illegible]is [illegible], *Opinions catholiques sur l'origine du Pentateuque*, dans *Revue du clergé français*, t. XVII, 1899, p. 526-527, 550-556 ; H. Lesêtre, *La Commission biblique : l'authenticité mosaïque du Pentateuque*, dans *Revue pratique d'apologétique*, 1910, p. 273-279, 438-444 ; A. Fernandez, *La critica reciente y el Pentateuco*, dans *Biblica*, 1920, p. 173-210 ; W. Baumgartner, (prot.) *Wellhausen und der heutige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft*, dans *Theologische Rundschau*, 1930, p. 28[illegible]-[illegible]07 ; A. Allgeier, *Neue Ziele und Wege auf dem Gebiete der alttestamentlichen Wissenschaft*, dans *Oberrheinisches Pastoralblatt*, 193[illegible], p. [illegible]-376. Documents officiels dans *Enchiridion Biblicum*, 1927, p. 62 sq. : nos 174-177.

# CHAPITRE IV

## AUTHENTICITÉ MOSAÏQUE DU PENTATEUQUE

En même temps qu'elle révèle toute l'importance du problème de l'origine du Pentateuque, l'histoire de la critique ne montre pas moins d'avance que l'abandon complet de la solution traditionnelle n'est nullement fondé. Aussi bien l'étude impartiale de tous les témoignages propres à nous renseigner sur la composition des cinq livres ne fait-elle que confirmer cette présomption. Ces témoignages sont de deux sortes : savoir d'abord les affirmations directes concernant le travail littéraire de Moïse, qui se lisent, soit dans le Pentateuque lui-même, soit dans les autres livres bibliques, et ensuite les indices indirects que les caractères internes de l'œuvre fournissent au sujet de son origine.

### I. — Témoignages extrinsèques.

1º **Témoignages du Pentateuque lui-même.** — D'après plusieurs passages, Moïse a fixé personnellement par écrit certains épisodes et certaines séries de lois, savoir : la victoire remportée sur les Amalécites qui s'opposèrent aux Israélites lors de leur voyage au Sinaï, Ex., 17, 14; l'itinéraire à travers le désert après le départ du Sinaï, Nombr., 32,2; le décalogue et le livre de l'alliance, Ex.,24, 4-7; les lois sur lesquelles cette alliance fut ensuite renouvelée par Dieu, Ex., 34,27; les prescriptions promulguées dans la plaine de Moab, Deut., 31, 9 sq., 24 sq. Dans les deux premiers cas et dans le quatrième, Moïse agit sur l'ordre formel de Dieu. Quant aux lois écrites au pays de Moab, il est



dit en outre qu'il déposa ce code près de l'arche d'alliance et prescrivit aux prêtres de le lire au peuple tous les sept ans, Deut., 31, 10.26.

2º **Témoignages des autres livres de l'Ancien Testament.** — Le livre de *Josué* atteste aussi clairement que possible l'existence d'un code écrit qui remontait à Moïse. 1,8, Jahvé exhorte Josué en ces termes : « Que le livre de cette Loi (savoir la Loi de Moïse) ne s'éloigne jamais de ta bouche ». 23,6, Josué invite à son tour le peuple « à garder tout ce qui est écrit dans le livre de la Loi de Moïse ». D'après 8, 31-35, Josué fait graver sur des pierres « une copie de la Loi de Moïse », en présence de tous les Israélites, et leur « lit toutes les paroles de la Loi, la malédiction et la bénédiction tout à fait comme il était écrit dans le livre de la Loi ». 24, 25-26, il est dit que Josué écrivit les ordres qu'il venait de donner « dans le livre de la Loi de Dieu », donc dans un volume déjà existant.

Dans les *Juges*, non seulement Moïse est plusieurs fois cité, 1, 16.20 ; 4, 11, mais il est aussi une fois mentionné comme législateur. Car il y est question des lois que Jahvé avait données à leurs pères par Moïse, 3, 4.

Dans les livres de *Samuel*, Moïse figure seulement comme chef d'Israël, I 12, 6-8. Cependant le fait que « Samuel écrivit la loi de la royauté dans un livre qu'il déposa auprès de Jahvé », I 10, 15, atteste l'usage de fixer par écrit des lois et d'en conserver le texte dans un lieu saint. De même la mention de plusieurs pratiques rituelles bien déterminées, I 3, 3 ; 14, 18 ; 21, 2-7; 23, 6-9 ; II 24, 25, auxquelles correspondent des prescriptions précises du Pentateuque, fait supposer que ces dernières existaient dès lors sous une forme écrite.

Les livres des *Rois* parlent deux fois de la *Thora* écrite par Moïse, I 2, 3; II 14, 6; une fois de la Loi écrite de Jahvé II 17, 37; trois fois de la Loi de Moïse, II 18, 6; 21, 8; 23, 25. Sous Josias on découvrit « le livre de la Loi de Jahvé », II 22, 8-23; 3. Or ces livres des Rois, tout en étant

composés peu avant l'exil, remontent à des documents anciens.

Les *prophètes* antérieurs à l'exil ne mentionnent pas formellement la Loi de Moïse; ils emploient seulement les termes « Loi de Jahvé » ou « L. de Dieu », par exemple Os., 4, 6; Am., 2,4; Is., 5, 24; Jér., 6, 10; 44, 23. Mais différents passages laissent entendre qu'ils pensaient à une Loi écrite. Ainsi surtout Os., 8, 12 : « Je lui écrivis beaucoup de lois » et Jér., 31, 33 : « Je veux écrire ma Loi (nouvelle) dans leurs cœurs ». De même l'énumération de sacrifices qu'on lit Os., 8, 12-13 ; Am., 4, 4-5 ; Is., 7, 11-14 doit être empruntée à un rituel écrit.

Dans la littérature postexilienne, la Loi écrite est souvent nommée et explicitement attribuée à Moïse, par exemple Mal., 4, 4 ; Dan., 9, 11.13; 13, 3.62; II Par., 23, 18; 33, 8; 35, 12. Particulièrement caractéristiques à ce point de vue sont les récits des livres d'Esdras et de Néhémie. Lorsque Esdras, « très versé dans la Loi de Moïse », Esdr., 7, 6, revint de Babylone à Jérusalem, il emporta « la Loi de Dieu », Esdr., 7, 14. Plus tard, en 444, sous Néhémie, il lut la Loi au peuple, « le premier jour du septième mois... du matin jusqu'à midi », et, à sa suite, les Lévites la lurent et l'expliquèrent au peuple pendant sept jours, Néh., 8, 1 sq. D'après les critiques, la Loi alors publiée aurait été le Code sacerdotal. Mais les prescriptions qu'Esdras inculquait à ce moment-là n'étaient pas identiques à celles du Lévitique; car il s'en trouve parmi elles quelques-unes qui ne sont contenues que dans le Deutéronome. Néh., 8, 20 sq. : Deut., 31, 10 sq. ; Néh., 10, 30: Deut., 7, 3 ; Néh., 10, 31 : Deut., 15, 1 sq. Il est donc plus juste de dire que le livre qu'Esdras et les prêtres avaient en mains était le Pentateuque tout entier, dont ils communiquèrent au peuple des extraits.

3° **Témoignage des Samaritains**[1]. — Ce peuple, qui

1. Voir J. J. MUNRO, *The Samaritan Pentateuch and modern criticism*, 1912.



descend des Israélites du Nord restés dans le pays après 722 et des colons païens que les Assyriens y établirent, ne possède comme Bible que le Pentateuque sous sa forme actuelle. Il y eut pourtant des hostilités entre les Samaritains et les Israélites revenus de l'exil dès l'arrivée de ceux-ci en 538 et la rupture devint complète vers 428, lorsque Néhémie chassa de Jérusalem un petit-fils du grand prêtre Eliaschib, Manassé, parce qu'il avait épousé la fille du gouverneur perse de Samarie, Sanaballat. Si donc le Pentateuque actuel avait été constitué, comme le prétendent les critiques, seulement après 444, les Samaritains sans aucun doute ne l'auraient plus accepté de la main des Juifs.

4° **Témoignages du Nouveau Testament.** — Le Christ et les Apôtres se réfèrent souvent au Pentateuque et le mettent, soit dans son ensemble, soit pour certains passages déterminés, en relation avec Moïse.

Tantôt le Pentateuque est nommé, d'une façon générale, le livre ou la Loi de Moïse, par exemple quand Jésus dit : « Ils ont Moïse et les prophètes », Lc., 16, 29, ou quand saint Paul affirme que tous les samedis Moïse est lu dans les synagogues, Act., 15, 21. Dans ces cas, il ne s'agit d'ailleurs pas d'un enseignement formel sur l'origine mosaïque des cinq livres : le Christ et ses disciples y expriment simplement la conviction de leurs contemporains, qui regardaient le Pentateuque actuel comme l'œuvre de Moïse. En effet, la provenance de cet ouvrage, n'ayant été nulle part l'objet d'une discussion, n'avait pas non plus besoin d'être explicitement enseignée.

Tantôt certaines lois particulières sont attribuées à Moïse : entre autres, la loi du divorce, Matth., 19, 8; la prescription concernant le lépreux guéri, Matth., 8, 4. On doit en conclure que ces lois remontent à Moïse.

Tantôt Moïse est dit avoir prophétisé le Messie. Ainsi Joh., 5, 45-47, où le Christ déclare que Moïse a écrit sur lui, et Act., 3, 22, où saint Paul applique au Sauveur le texte : « Le Seigneur suscitera un prophète comme moi »,

Deut., 18, 15, en se servant de la formule : « Car Moïse dit ». Le premier de ces deux textes est le plus important. Le Christ, en effet, y affirme expressément au sujet de Moïse : *De me enim scripsit.* Et cela au cours d'une discussion avec les Juifs, dans laquelle il a recours à l'autorité de Moïse. Tout le poids de son argumentation repose sur le fait qu'il peut dire : Moïse a écrit sur moi. Il faut donc en déduire qu'une ou plusieurs prophéties messianiques du Pentateuque ont, dans sa pensée, Moïse pour auteur. Le texte de saint Paul autorise une semblable conclusion.

## II. — Témoignages intrinsèques.

1° **Données favorables à la mosaïcité du Pentateuque.** — C'est tout d'abord une série de faits qui donnent au Pentateuque ce qu'on a si justement nommé une couleur égyptienne. En effet, maints chapitres révèlent une surprenante connaissance de la géographie, de la situation ainsi que des coutumes anciennes de l'Égypte. Pour décrire ce pays, comme on le voit, par exemple, dans l'histoire de Joseph, il faut y avoir séjourné. Non moins caractéristique est le récit de l'exode, dont les détails parfois minutieux, Ex., 1, 16; 16, 27, ne peuvent s'expliquer que s'il provient d'un témoin.

Au surplus, l'auteur est si bien accoutumé à l'Égypte et si peu familiarisé avec la Palestine que, pour préciser ses indications concernant des endroits de la Terre promise, il a recours à des comparaisons empruntées à des lieux égyptiens, Gen., 13, 10 ; Nombr., 13,23. Aussi glisse-t-il parfois sur ces derniers rapidement, comme sur des choses connues, Gen., 45, 10 ; 46, 28, tandis qu'il s'arrête à spécifier les sites palestiniens, Gen., 23, 2.19; 33, 18; Deut., 11,30. Dans le même ordre de faits, on constate que quelques institutions du culte mosaïque sont, dans une certaine mesure, des imitations d'objets ou de rites de la religion égyptienne : le Tabernacle rappelle le temple égyptien; l'arche d'alliance, la barque sacrée portée en procession aux bords du Nil; le rational d'Aaron, le pectoral des grands personnages d'Égypte.



Récemment (1929) le savant juif Yahuda[1] croyait pouvoir constater cette couleur égyptienne dans le langage même du Pentateuque. Il signale une foule de mots, de tournures et locutions, de titres, de noms d'emplois empruntés à la langue des pharaons. D'où il conclut que le Pentateuque a été écrit sous une influence intensive de l'égyptien. Constatations et conclusions qui, tout en étant en partie contestées, ne sont pas complètement dénuées de fondement.

D'autres particularités mettent sur le Pentateuque l'empreinte du désert sinaïtique et ne peuvent être que le reflet de la vie nomade d'Israël dans cette péninsule. Dans les récits des Nombres surtout, on voit que le narrateur connaît à fond la géographie de cette contrée. Bien des prescriptions supposent la migration dans la steppe et le séjour dans un camp, par exemple celle qui concerne la vache rousse, Nombr., 19, 2-21, ou le bouc émissaire, Lév., 16, 20-27, la construction et le transfert du tabernacle, Ex., 25 sq., ou l'abattage des bêtes à son entrée, Lév., 17, 3-4. Parmi les animaux purs, quelques-uns sont énumérés qui ne vivent que dans le désert sinaïtique, Lév., 11 et Deut., 14. Le bois dont fut fabriquée l'arche d'alliance n'existait que là, Ex., 25, 10 sq.

Bien d'autres traits spéciaux du Pentateuque, qu'on peut difficilement ranger sous une même rubrique, reportent encore le lecteur au temps de Moïse. C'est ainsi qu'il est expressément dit de certaines lois qu'elles doivent être observées plus tard, quand Israël habitera la Terre promise, Lév., 14, 34 ; Nombr., 15, 2. Les ordonnances relatives au sacerdoce ne sont pas adressées au grand prêtre et aux prêtres, mais à Aaron et à ses fils, Lév., 8, 1 ; 17, 1 ; Ex., 28, 1 sq. Certains cantiques, par exemple celui qui fut entonné après le passage de la Mer Rouge, Ex., 15, la chanson

1. *Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Aegyptischen*, 1929.

du puits, Nombr., 21, 17-18, le chant de la victoire, Nombr., 21, 27-30, doivent avoir été composés sous l'impression immédiate des événements. La disposition peu logique des lois, le mélange des prescriptions rituelles, morales et sociales, les lacunes et le caractère progressif de la législation s'expliquent mal, si les codes ont été établis dans une société déjà constituée. Les nombreuses anecdotes défavorables à Moïse, Ex., 2, 15.21 ; 4, 24 ; Nombr., 11, 10-15.21, ne se comprendraient guère, si celui-ci n'était le rédacteur des écrits qui les rapportent ; car un auteur différent, soit contemporain, soit postérieur, aurait difficilement osé écrire sur lui avec une telle liberté. Certains archaïsmes philologiques, parmi lesquels l'usage du pronom masculin *hou* pour les deux genres *lui* et *elle*, l'usage du substantif masculin *na'ar* pour *jeune homme* et *jeune fille* dénoncent la haute antiquité du texte qui les contient.

Ces données intrinsèques, aussi nombreuses que variées, prouvent d'une façon indéniable que de notables parties du Pentateuque ont une origine très ancienne et ne peuvent que remonter aux commencements mêmes de la nation israélite, savoir au temps de la migration des Hébreux à travers le désert sinaïtique. Y voir des éléments fictifs, introduits dans le Pentateuque actuel pour donner à ses récits et à sa législation un caractère archaïque, c'est supposer, sans motif plausible, une falsification intentionnelle de l'ouvrage fondamental de la religion juive, qui serait trop raffinée pour pouvoir être vraisemblable.

### BIBLIOGRAPHIE

R. Graffin, *Études sur certains archaïsmes du Pentateuque*, dans *Compte rendu du congrès scientifique des catholiques*, 1888, p. 154-165 ; H. J. Heyes, *Die Bibel und Aegypten*, 1904; V. Ermoni, *La Bible et l'Égyptologie*, 1910 ; A. Mallon, *Les Hébreux en Égypte*, 1921 ; Speleers, *L'Égypte et l'Ancien Testament*, dans L. Pirot, *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. II, 1932, col. 915-919.



**2° Données favorables à une origine complexe du Pentateuque.** — S'il n'y avait pour nous éclairer sur la composition des cinq livres que des indices du genre de ceux qui viennent d'être mentionnés, le problème de l'authenticité mosaïque du Pentateuque n'aurait jamais surgi. Mais, à côté de ceux-ci, d'autres soulèvent d'incontestables difficultés : c'est là que la critique trouve ses principaux arguments pour diviser le Pentateuque en plusieurs sources.

*a*) **Détails postérieurs à Moïse.** — Il y a tout d'abord un certain nombre de phrases détachées, de contenu historique, archéologique, géographique ou autre, au sujet desquelles on s'était, dès l'antiquité, rendu compte qu'elles ne peuvent pas provenir de Moïse. En voici quelques-unes des plus caractéristiques.

Cette remarque réitérée : « Les Cananéens étaient alors dans le pays », Gen., 12, 6 ; 13, 7, et d'autres semblables qui concernent également ceux qui avaient occupé la Terre promise avant les Israélites, par exemple Lév., 18, 27 ; Deut., 12, 12, n'ont pu être écrites qu'après la disparition des premiers habitants palestiniens.

Gen., 36, 31 : « Ceux-ci sont les rois qui ont régné au pays d'Édom avant qu'un roi ne régnât sur les fils d'Israël ». Cette note ainsi que la liste des rois édomites qui suit n'ont pu être conçues qu'après l'établissement de la royauté.

Ex., 16, 35 : « Les Israélites mangèrent la manne pendant quarante ans jusqu'au moment où ils vinrent dans un pays habité ». Une telle indication ne peut se comprendre qu'à l'époque de Josué où la manne avait cessé.

Des villes sont mentionnées sous des noms qu'elles n'ont reçus que lors de la conquête de Canaan ou même après, de toutes façons longtemps après Moïse : Dan, Gen., 14, 14 ; Hébron, Gen., 13, 18 ; Horma, Deut., 1, 44.

Dans Nombr., 21, 14, est cité le *Livre des guerres de Jahvé*, ouvrage qui se rapporte à la conquête de Canaan et qui n'existait donc pas encore à l'époque de Moïse.

Dans le cantique qui célèbre le passage de la Mer Rouge, Ex., 15, apparaissent à partir du verset 14 des allusions à la conquête de Canaan, au sanctuaire de Sion. Ces versets sont nécessairement des additions faites au poème primitif.

Nombr., 12 ,3 : « L'homme Moïse a été très patient, plus que tous les hommes de la terre ». Un tel éloge ne saurait provenir de Moïse lui-même.

Souvent, dans ce groupe d'indices, on a cité aussi la désignation de la Transjordanie comme « pays au-delà du Jourdain », Gen., 50, 10-11 ; Nombr., 22, 1 ; Deut., 1, 1.5. etc., parce qu'elle ferait penser à un écrivain qui se trouvait en deçà du Jourdain, donc en Palestine. Mais cette désignation, après avoir eu comme point de départ la Palestine et avoir été d'abord usitée dans ce pays, a bien pu devenir, surtout chez les descendants des patriarches qui avaient vécu en Terre sainte, un terme géographique assez courant pour être appliqué à la Transjordanie même par ceux qui y séjournaient. Nombr., 32, 19.32 ; Deut., 3, 8 prouvent que tel fut effectivement le cas.

*b*) **Différences de vocabulaire et de style.** — Pour répartir le Pentateuque entre plusieurs auteurs, la critique fait surtout cas des divergences de vocabulaire et de style qu'elle y constate ou croit constater. La manière de parler varierait parfois si notablement d'un morceau à l'autre qu'elle obligerait à les attribuer à des écrivains différents. Les partisans de l'hypothèse des quatre sources ont fini par établir de longues listes de mots et de locutions qui en seraient caractéristiques et qui aideraient même à préciser la date de chacune.

En tête figure l'emploi des deux noms de Jahvé et d'Élohim pour désigner Dieu.

Parmi les autres différences alléguées, voici les plus saillantes. Le pronom de la première personne serait toujours dans P *ani*, dans les autres sources *anokhi* ; « engendrer » serait exprimé dans J par *ialad*, dans P par *hôlid* ; « servante » dans E par *amah*, dans J par *schiphchah* ; dans E le



peuple élu serait nommé *Jacob*, dans J *Israël* ; de même les habitants primitifs de Canaan seraient ici nommés *Amorites*, là *Cananéens* etc[1].

Des nuances de style sont également invoquées à l'appui des mêmes conclusions. Certains récits sont des descriptions vivantes, détaillées, bien nuancées au point de vue psychologique, tandis que d'autres sont très courts, d'un caractère tout à fait vague et ressemblent à des esquisses. On signale surtout le style tout à fait à part du Deutéronome, qui se caractérise par son ton parénétique et ses longueurs.

Mais tout d'abord, d'une manière générale, ces différences linguistiques ont été beaucoup exagérées et la critique en a tiré des conclusions encore plus excessives. C'est ce qu'ont démontré des études minutieuses faites par plusieurs adversaires du système des quatre sources, particulièrement par Sanda[2]. Il en résulte que les données sur lesquelles se basent les critiques sont bien précaires, soit que, par exemple, tel mot signalé comme élément distinctif du lexique d'une source se rencontre également dans une voisine ou que tel autre soit trop rare dans un document pour constituer une particularité de celui-ci, soit que le choix d'une locution s'explique par la matière traitée ou que le changement de forme et de ton soit la conséquence naturelle du changement de fond, de la transition d'un genre littéraire à un autre : dans les temps antiques le style dépendait d'ordinaire plus du genre adopté que de l'individualité de l'auteur.

Ces constatations ont amené les critiques eux-mêmes à la réserve dans l'emploi de l'argument philologique. Kräutlein par exemple, dans sa monographie intitulée : *Les différences linguistiques des sources de l'Hexateuque* (1908), estime que, pour l'Ancien Testament, « il ne peut pas être question d'une argumentation stricte en matière de

1. Voir la liste détaillée dans Strack, *Einleitung in das Alte Testament*, 6e éd., 1906, p. 46-56.

2. *Moses und der Pentateuch*, p. 24-27.

langue[1] ». « Ce qui caractérise J, écrit Steuernagel, ne manque pas tout à fait chez E[2] ». Au sujet du Code sacerdotal, dont le vocabulaire paraissait tout spécialement riche en particularités, Procksch (1924) assure que « l'origine postexilienne de cette source ne peut pas être prouvée au moyen du lexique[3] ». D'une manière générale, Volz[4] vient d'affirmer que la force probante de la langue pour diviser le Pentateuque en sources est nulle.

Les matériaux linguistiques si abondamment réunis et utilisés avec tant d'assurance comme indices de plusieurs sources dans le Pentateuque doivent donc être de beaucoup réduits sous le double rapport de leur nombre et de leur portée.

Cela ne veut pas dire que l'argument philologique soit dépourvu de toute valeur dans les recherches concernant l'origine du Pentateuque. Certaines divergences linguistiques, surtout quand elles correspondent à des différences de fond, suggèrent l'idée que plusieurs mains ont travaillé à tel ensemble de textes, soit que Moïse ait inséré dans son œuvre des morceaux déjà fixés par écrit, soit que des secrétaires aient rédigé ces passages sous sa direction ou que des additions y aient été faites après coup.

Pour ce qui regarde en particulier les deux noms de Jahvé et d'Élohim sous lesquels Dieu est alternativement désigné dans les différents morceaux, il est significatif que ce changement, qui avait été chez Astruc le point de départ de ses analyses, après avoir longtemps joué un rôle prépondérant dans la critique moderne du Pentateuque, n'y figure plus aujourd'hui au premier plan.

En effet, pour être un sûr indice de la présence de deux ou trois sources (E, J, P), l'emploi alternatif des deux noms divins tel qu'il est attesté dans le Pentateuque actuel devrait correspondre au style du texte primitif, être absolument régulier et ne pouvoir pas mieux s'expliquer d'une autre façon. Or des recherches approfondies ont tout d'abord permis de constater que ni la Bible hébraïque ni la Bible grecque ne méritent pleine confiance par rapport à la conservation exacte des noms de Dieu : bien qu'il soit reconnu que les leçons des massorètes sont, en général, plus justes que celles des Septante, les premières sont loin d'être sans faute.

1. *Die sprachlichen Verschiedenheiten in den Hexateuchquellen*, 1908, p. 14.
2. *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, 1912, p. 214.
3. *Die Genesis übersetzt und erklärt*, 2e éd., 1924, p. 452.
4. *Der Elohist als Erzähler*, p. 17.



Il a été ensuite prouvé que la désignation de Dieu par Jahvé ou Élohim est souvent si peu régulière qu'elle rend arbitraire au plus haut degré la tentative de répartir sur cette base les textes en différentes sources. Par exemple, dans les chapitres 40-50 de la Genèse il n'y a qu'Élohim, de sorte que les critiques n'ont aucun droit d'y distinguer trois documents, savoir J, E, P. De même, dans Gen., 19, 31-30, 24, le récit forme une unité compacte malgré les deux noms de Jahvé et d'Élohim, de sorte que les mêmes exégètes ont tort d'y découvrir deux sources combinées[1]. En réalité, souvent l'emploi des noms divins, au lieu de prouver l'existence de différentes sources, démontre l'unité des récits, comme Rudolph vient de l'établir pour l'histoire de Joseph, Gen., 39-50[2].

Enfin, on s'est rendu compte que la transition de l'une des deux dénominations de Dieu à l'autre ne fait pas nécessairement et uniquement supposer plusieurs auteurs, mais qu'elle est aussi bien possible chez un seul et même écrivain. Il a pu être amené, soit déjà par la simple raison de varier ses tournures, par exemple Gen., 21, 1-2; 27, 27-28, soit par l'usage existant, à employer en telle locution Jahvé, en telle autre Élohim : on disait par exemple « invoquer le nom de Jahvé », mais « l'Élohim d'Abraham ». Il est ensuite aisé de reconnaître que le mot Jahvé intervient de préfé-

1. Voir HEINISCH, *Das Buch Genesis*, p. 13-14. Comparer H. M. WIENER, *Zur Gottesnamenfrage*, dans *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1928, p. 401-438 : J. DAHSE, *Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage*, I : *Die Gottesnamen der Genesis*, 1912.
2. *Der Elohist als Erzähler*, p. 145-179.

rence quand il s'agit du Dieu de l'alliance, qui a choisi Israël et lui a donné ses lois, tandis qu'Élohim sert plutôt à désigner Dieu dans ses rapports avec les païens. De même, l'auteur de la Genèse, tout en employant lui-même comme rapporteur le nom de Jahvé, ne le place jamais dans la bouche des personnes qu'il met en scène. La cause en est sans doute dans le fait que ce nom, qui ne fut révélé qu'à Moïse, était encore ignoré au temps des patriarches. Cette même circonstance explique aussi pourquoi, à partir du récit de cette révélation, Ex., 6, le nom de Jahvé prédomine [1].

Ces constatations ont fait dire à Volz : « De plus en plus on reconnaît que les noms divins ne peuvent pas être employés comme critères de la division en sources ». D'où le même auteur tire la conclusion que, « le pilier principal de la critique littéraire étant brisé, tout l'édifice qu'il soutenait se trouve gravement menacé [2]».

BIBLIOGRAPHIE

P. Vetter, *Die literarkritische Bedeutung der alttestamentlichen Gottesnamen*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1903, p. 12-47, 202-235, 520-547 (inachevé) ; J.-P. van Kasteren, *Jahvé et El Schaddai*, dans *La Science catholique*, 1903-1904, p. 295-315 ; J. Hontheim, *Die Gottesnamen in der Genesis*, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1910, p. 625-640 ; E. Naville (prot.), *Les deux noms de Dieu dans la Genèse*, 1917.

*c*) **Divergences de fond.** — Beaucoup plus importantes encore que les différences de forme sont les divergences de fond que la critique a pensé découvrir entre les diverses parties, soit historiques, soit législatives, du Pentateuque.

A. *Prétendus doubles récits.* — Un défaut d'unité apparaîtrait dans le Pentateuque à ce double signe que certains événements y sont racontés deux fois ou que l'unique récit

1. Heinisch, *Das Buch Genesis*, p. 15-16.
2. *Der Elohist als Erzähler*, p. 16.



du texte actuel trahit par ses répétitions et ses discordances une combinaison de deux récits primitifs. Les critiques prétendent trouver un grand nombre de ces désharmonies et ils s'en autorisent pour conclure systématiquement à deux ou trois sources historiques du Pentateuque.

Le cas le plus saillant est celui qui concerne le récit de la création. D'après Gen., 1, 1-2, 4a, Dieu a créé les choses dans un cadre de six jours et dans l'ordre suivant : terre, plantes, poissons, oiseaux, mammifères, homme et femme. La terre qui surgit le troisième jour d'un chaos aquatique était nécessairement très humide et donc apte à produire les plantes. Selon Gen., 2, 4 b-25, la terre a été d'abord sèche, de telle sorte que les plantes lui manquaient; Dieu y créa d'abord l'homme, ensuite les plantes avec le paradis, les animaux et en dernier lieu la femme.

Tandis que les deux récits juxtaposés de la création gardent encore leur physionomie distincte, dans les chapitres qui racontent le déluge on croit constater un amalgame de deux narrations. D'une part, en effet, semble-t-il, il n'y a dans l'arche qu'une seule paire de tous les animaux et l'inondation dure soixante-et-un jours; de l'autre, les animaux purs sont représentés par sept paires et le déluge s'étend sur une période de trois cent soixante-cinq jours.

Dans la Genèse, il y aurait en outre des indications contradictoires sur bien d'autres faits, par exemple l'âge d'Ismaël au moment où Agar est chassée par Abraham, Gen., 17 et 31, ou les voyages faits en Égypte par les frères de Joseph, Gen., 42 et 43-44.

Les autres livres présenteraient également le même phénomène, en ce qui concerne par exemple, pour ne donner que quelques spécimens, la vocation de Moïse, Ex., 3, 1-6,1 et 6,2-7,13; l'exploration de Canaan, Nombr., 13 et 14; la révolte de la troupe de Coré, Nombr., 16 et 17.

Dans ce domaine littéraire, comme dans le domaine philologique, la critique moderne n'a guère fait qu'amplifier et exploiter outre mesure ce que beaucoup d'exégètes attentifs, comme l'a montré l'histoire de la critique, avaient

depuis longtemps constaté. En effet, une certaine incohérence dans de nombreux récits du Pentateuque est indéniable.

Tel est le cas dans l'histoire de la création. Aussi, dès le XVI<sup>e</sup> siècle, le cardinal Cajetan[1] écrivait-il au sujet du deuxième chapitre de la Genèse comparé au premier : *Aliud quodammodo initium facit Moses productionis mundi ad reddendam rationem multorum difficilium circa ante dicta.* Dans ces deux chapitres, il y a en effet un double récit.

De même la narration du déluge présente d'incontestables divergences. Mais ici leur nombre et leur caractère ne sont plus tels qu'il faille y voir l'indice de deux récits[2].

Dans tous les autres cas, les prétendues différences sont encore plus sporadiques et plus secondaires. Dès lors, elles imposent encore moins d'adhérer à l'hypothèse des documents[3]. D'ordinaire, il s'agit de variantes restreintes à un minime détail, de données imprécises et par là plus ou moins incohérentes, de répétitions pléonastiques qui nuancent légèrement le tour de la narration.

Or ces différences peuvent se comprendre sans recourir à une combinaison artificielle de documents divers, à plus forte raison séparés. Elles s'expliquent fort bien comme des particularités qui tiennent, soit au style du Pentateuque, soit au mode de sa composition, soit à l'état de sa conservation. Toutes particularités qui d'ailleurs se rencontrent également dans d'autres livres de l'Ancien Testament.

Il faut, en effet, *d'abord* se rendre compte que les habitudes littéraires, à une époque primitive comme celle de Moïse et même après lui, ne correspondent pas toujours à celles de nos esprits modernes. C'est plutôt dans la littérature populaire en général et dans celle des Sémites en particulier qu'il convient de chercher les éléments d'une com-

1. *Commentarius in Genesim*, Lyon, 1639, p. 15.
2. Voir VOLZ, *Der Elohist als Erzähler*, p. 140-142.
3. Voir la façon détaillée dont VOLZ pour Gen., 15-36 et RUDOLF pour Gen., 37-50 ont réfuté la théorie de deux ou trois sources. *Ibid.*, p. 25-134, 152-179.



paraison. Les narrateurs israélites aimaient un style simple et peu serré. C'est ainsi qu'ils se complaisent en une sorte de lenteur et de balancement, manifestés soit par des phrases qui expriment deux fois la même idée en termes à peu près identiques, par exemple Gen., 15, 2 et 3 ; 21, 1a et 1b, soit par des propositions successives dont la seconde précise la première, par exemple Ex., 14, 19a et 19b. Procédés tout à fait conformes au principe du parallélisme qui régit la poésie biblique et qui consiste à chercher l'effet dans la répétition.

Les exigences de la logique y sont également conçues et pratiquées d'une manière moins stricte. C'est ainsi qu'il arrive à un auteur, au cours de sa narration, d'omettre la mention d'une circonstance à l'endroit où normalement elle aurait dû être indiquée, pour l'ajouter après coup, par exemple Gen., 24, 10 et 32.

Tandis qu'une narration diffuse et peu ordonnée peut donner l'impression qu'un seul et même événement a été primitivement raconté deux fois et par conséquent faire supposer deux auteurs distincts dont les récits furent synthétisés plus tard, la manière trop simple et partant uniforme de conter deux événements semblables, parfois presque dans les mêmes termes, a pu, au contraire, faire penser à un seul fait présenté successivement sous différents aspects. C'est le cas, par exemple, pour Gen., 12 ; 20 ; 26 ; Ex., 16 et Nombr., 11 ; Ex., 17 et Nombr., 20, où la critique a le tort de voir autant d'exemples de doubles récits.

*En second lieu*, les divergences et les incohérences relevées dans les narrations du Pentateuque peuvent provenir du fait que l'auteur a voulu respectueusement tenir compte de la tradition. Or il a pu se faire, par exception, que les données relatives à un événement, surtout s'il était lointain, fussent sur l'un ou l'autre détail discordantes. On comprend que, dans ces cas, Moïse ait retenu les diverses nuances, surtout quand il les trouvait déjà consignées par écrit, qu'il ait reproduit des documents entiers ou qu'il en ait donné des extraits.

Lorsque, par exemple, on constate un désaccord dans les indications relatives aux femmes d'Ésaü, Gen., 26, 34; 28,9; 36, 2-3, il est plausible d'admettre que Moïse les a empruntées à des listes généalogiques différentes[1]. Peut-être l'origine des divergences que présente le récit du déluge est-elle également due au rapprochement de deux traditions. Les deux récits de la création ont sans doute une cause analogue : le deuxième semble emprunté à une source ancienne, tandis que le premier appartient à une époque beaucoup plus récente.

Normal pour l'historien, ce mode spécial de composition ne saurait davantage inquiéter le théologien. L'inerrance de la Bible peut être sauvegardée dans ce cas par le recours au système des citations implicites, autorisé par le décret de la Commission biblique en date du 13 février 1905 : en rapportant certaines traditions courantes telles qu'il les connaissait, l'auteur inspiré n'aurait pas voulu garantir absolument la stricte vérité de tous leurs détails. La raison sérieuse qu'exige le décret pour admettre une pareille hypothèse n'est-elle pas suffisamment constituée par le désaccord des récits ?

*En troisième lieu* enfin, il ne faut pas perdre de vue que le Pentateuque ne nous est pas parvenu sous la forme exacte que Moïse lui avait donnée. Il a nécessairement eu sa part des multiples accidents auxquels sont exposés tous les ouvrages transmis pendant de longs siècles par la seule voie de copies manuscrites. Des altérations, des fautes, des lacunes, dues à la faiblesse ou à la négligence des copistes, y étaient inévitables. Ces changements suffisent déjà pour expliquer en bien des cas les incohérences du texte que nous avons en mains.

A ces transformations involontaires sont venues s'ajouter aussi parfois des retouches intentionnelles. Des auteurs, et rien n'empêche d'admettre qu'ils furent inspirés comme Moïse lui-même, ont pu trouver utile d'introduire après

1. Voir Heinisch, *Das Buch Genesis*, p. 28.



coup dans le texte primitif, au même titre de citations implicites, quelques gloses ou variantes empruntées à une autre tradition, au risque de troubler d'une manière plus ou moins grande la suite du récit. Cette hypothèse permet de comprendre certaines différences sans en rendre responsable l'auteur principal. Ainsi quand l'origine du nom du puits de Bersabée est tour à tour mise en relation avec deux épisodes, Gen., 21,31 et 26,33. Le dernier commentateur catholique de la Genèse et de l'Exode, Heinisch, estime que ces sortes d'additions sont assez nombreuses. Dans la Genèse, par exemple, les chapitres 7, 8, 14, 17, 26, 30, 31, 33, 37, 42, 46, 48, 49 lui paraissent avoir reçu, après leur rédaction par Moïse, de notables élargissements[1].

A la lumière de ces observations, les prétendus doubles récits du Pentateuque se ramènent, en somme, aux mêmes phénomènes qu'on constate dans les autres monuments de l'histoire biblique et remontent plus ou moins aux mêmes causes. Les anomalies signalées dans les parties narratives du Pentateuque trouvent ainsi une solution satisfaisante, sans que le besoin s'impose de recourir à une autre méthode qu'à celle qu'on applique au reste de la littérature historique de l'Ancien Testament.

En regard, la méthode suivie par les critiques évolutionnistes pour décomposer à plaisir le Pentateuque est beaucoup trop artificielle pour être juste. En effet, même si la tradition concernant le passé d'Israël avait été double sur toute la ligne et qu'elle eût été consignée en deux documents — suppositions qui sont déjà peu vraisemblables en elles-mêmes — il serait encore plus surprenant qu'un rédacteur ait eu l'idée de les combiner et de les mélanger en prenant tantôt ici tantôt là un passage, une phrase ou seulement une expression. Ce serait admettre qu'il ait voulu remplacer une narration vivante par un produit factice ; et cela dans cet Ancien Orient où l'art de la narration était si

1. *Das Buch Genesis*, p. 72.

développé. D'un côté, la critique ne peut pas assez admirer cet art tel qu'on le rencontre précisément dans le Pentateuque : le Jahviste passe pour le plus grand narrateur de la Bible et son œuvre comme l'épopée nationale d'Israël. D'autre part, il se serait trouvé un rédacteur pour mutiler et défigurer cet ouvrage en l'amalgamant avec un autre, à tel point que quelques récits, de l'aveu des mêmes critiques, finissent par ressembler à un conglomérat de fragments divers.

Au total, en donnant à l'hypothèse des documents sa « forme achevée » par la répartition minutieuse du Pentateuque en quatre sources et, d'une manière spéciale, en voulant distribuer les parties historiques entre le Jahviste, l'Élohiste et le Code sacerdotal, Wellhausen et ses disciples ont aussi complètement méconnu les véritables caractères de l'ancienne littérature biblique qu'ils ont faussé la situation de l'Ancien Orient quand ils assuraient que l'art d'écrire et de lire ne s'y serait répandu qu'à partir du IXe siècle.

Aussi n'est-il pas étonnant que des exégètes comme Volz, après avoir d'abord adhéré à l'hypothèse des quatre sources qu'ils tenaient de leurs maîtres, l'abandonnent désormais comme une méthode fausse. Il est permis de croire que ce recul, qui est en réalité un progrès, sera définitif.

### BIBLIOGRAPHIE

V. Zapletal, *Der Schöpfungsbericht der Genesis*, 2e éd., 1902 ; A. Schulz, *Doppelberichte im Pentateuch*, 1908 ; A. Allgeier, *Über Doppelberichte in der Genesis*, 1911 ; G. Huvelin, *Mélanges pour l'étude du Pentateuque*, dans *Études*, 1908, p. 766-773 ; *Les doubles récits et la vérité historique de la Genèse*, *ibid*, 1909, p. 163-186 ; *Les doubles récits dans la Genèse*, *ibid*, 1912, p. 79-84.

B. *Répétitions et incohérences des codes.* — Les anomalies rencontrées dans les morceaux historiques ne se constatent pas moins dans les parties législatives. D'où,



pour la critique, une nouvelle source d'arguments contre l'unité et, par là, contre l'authenticité mosaïque du Pentateuque.

Il y a tout d'abord des *répétitions*, dont voici les principales :

Le *décalogue* est reproduit *in extenso* à deux reprises, Ex., 20, 1-17 et Deut., 5, 6-18.

La loi concernant le *sabbat* se rencontre sept fois : Ex., 20,8 sq. ; 23, 12 ; 31, 12-17 ; 35, 2-3 ; Lév., 23, 6 ; 26,2 ; Deut., 5, 12 sq.

Les *trois grandes fêtes* judaïques sont mentionnées cinq fois : brièvement Ex., 23, 14-19 ; 34, 18. 22-23 ; avec beaucoup de détails, Lév., 23 ; Nombr., 28, 16-29, 39 ; Deut., 16.

En particulier, la *fête de Pâques* revient dans sept textes différents : Ex., 12 ; 23, 15 ; 34, 18 ; Lév., 23, 5 ; Nombr., 9, 1-14 ; 28, 16-25 ; Deut., 16, 1-8.

Trois passages rapportent les prescriptions concernant les *esclaves* : Ex., 21, 1-11 ; Lév., 25, 39-55 ; Deut., 15, 12-18.

Deux textes énumèrent les *animaux purs et impurs* : Lév., 11, 1-47 ; Deut., 14, 3-20.

Mais il y a surtout des *différences* entre des lois relatives à un même objet.

Le cas le plus connu et le plus discuté est celui des prescriptions concernant le lieu où doivent être offerts les sacrifices. Dans l'Exode, 20, 24-26, Jahvé dit à Israël : « Tu me feras un autel de terre et tu m'y offriras tes holocaustes et tes sacrifices pacifiques, tes brebis et tes bœufs ; en tout lieu où je rappellerai mon nom au souvenir, là je viendrai à toi et je te bénirai ». Il semble qu'ici plusieurs lieux de culte sont prévus, sans aucune restriction de temps, ni aucune distinction par rapport au genre de sacrifices.

Dans le Lévitique, 17, 3-4, il est dit : « Quiconque de la maison Israël tue un bœuf ou une brebis ou une chèvre, soit dans le camp soit hors du camp, et ne les apporte pas à la porte du tabernacle, pour les présenter comme oblation à Jahvé devant la demeure de Jahvé, sera coupable de sang ». D'après cette loi, tout abattage de bête qui se

fera durant la migration du peuple doit être exécuté devant la tente sacrée et donc être revêtu d'un caractère religieux. A cette époque, il n'y avait qu'un seul lieu de culte, la porte du tabernacle.

De même, dans le Deutéronome, 12, 2-28, Moïse donne aux Israélites, pour le temps où ils auront passé le Jourdain et posséderont la Terre promise, les ordres suivants : « 3, Vous détruirez complètement les endroits où les peuples païens ont adoré leurs dieux, vous renverserez leurs autels... 5, Vous rechercherez par contre l'endroit que Jahvé votre Dieu aura choisi parmi toutes vos tribus pour y faire habiter son nom; c'est là que tu dois aller, et c'est là que vous apporterez vos holocaustes, vos victimes, vos dîmes..., vos prémices ». Ces paroles montrent qu'un seul lieu de culte sera admis en Palestine. Cette prescription, en effet, est répétée aux versets 8-12, avec ces mots d'introduction : « 8, Vous ne devrez plus agir comme nous le faisons maintenant, chacun comme il lui semble bon ». La même loi est promulguée une troisième fois aux versets 13-19, avec cette observation qu'elle vise seulement l'abattage liturgique et non pas la boucherie : « 15, Tu peux quand même, autant que ton âme le désire, tuer et manger de la viande ». Moïse y revient une quatrième fois, 20-28, pour ajouter cette concession : « 21, Cependant, si le lieu que Jahvé ton Dieu aura choisi pour y faire habiter son nom est trop éloigné de toi, alors tu tueras du gros et du menu bétail que Jahvé t'a donné, comme je t'ai ordonné, et tu en mangeras à tes portes comme il plaira à ton âme ». Moïse admet donc ici que ceux qui habiteront trop loin du sanctuaire n'auront pas besoin de faire de chaque abattage un acte liturgique dans le lieu fixé pour le culte.

Il n'est pas aisé de saisir exactement la portée de ces lois, encore moins de préciser la relation qu'elles peuvent avoir entre elles. La meilleure preuve en est la différence des interprétations que ces textes ont reçues et des conclusions qui en ont été tirées sur le développement de la législation concernant le culte en Israël.



D'après le sens obvie du texte de l'Exode, il semble avoir été permis de sacrifier à différents endroits, tandis que, d'après les termes des textes du Lévitique et du Deutéronome, un seul lieu paraît avoir été prévu pour les immolations.

Wellhausen a fait de cette divergence un des pivots de sa critique. D'après lui, les trois passages en question représenteraient trois étapes de l'évolution du culte: le plus ancien code, savoir le livre de l'alliance, Ex., 20, aurait permis de sacrifier où l'on voulait; le deuxième code, c'est-à-dire le Deutéronome, Deut., 12, aurait restreint cette liberté en prescrivant un seul endroit pour les sacrifices; le troisième et le plus récent, le Code sacerdotal, Lév., 17, publié seulement après l'exil, aurait encore davantage accentué l'unité du lieu de culte.

Pendant à peu près un demi-siècle, presque tous les exégètes protestants ont partagé cette opinion. A leur suite, quelques catholiques ont également cru devoir admettre un assez long intervalle entre la publication de la loi de l'Exode et celle des lois du Deutéronome ainsi que du Lévitique. Le P. von Hummelauer, en particulier, dans son commentaire du Deutéronome (1901), n'attribuait à Moïse que la première pour mettre les prescriptions deutéronomistes au compte de Samuel. De même Heinisch, dans son commentaire de l'Exode (1934), vient de contester à Moïse la loi du Deutéronome pour la ranger parmi celles qui, plus tard, « lorsque la situation avait essentiellement changé[1] », remplacèrent les prescriptions abolies.

La plupart des auteurs catholiques, avec quelques protestants, restaient fidèles à l'opinion traditionnelle, c'est-à-dire qu'ils continuaient à revendiquer pour Moïse, non seulement la permission de sacrifier à plusieurs endroits, mais encore les prescriptions qui centralisent le culte. A cette fin, ils atténuaient, dans toute la mesure du possible, les aspects contradictoires des lois en question, soit qu'ils

1. *Das Buch Exodus*, p. 162.

estimassent avec van Hoonacker[1] (1894) que la liberté accordée par Ex., 20, 24 ne se rapporte qu'aux sacrifices privés, soit qu'ils préférassent dire avec Sanda[2] (1924) que la centralisation du culte, telle qu'elle est ordonnée par le texte actuel de Deut. 12, n'était pas, au commencement, aussi stricte ni aussi exclusive. Le dernier commentateur catholique du Deutéronome, Junker[3] (1933), combine plus ou moins, tout en les nuançant, les deux opinions pour rapporter également à Moïse, non seulement la licence accordée dans Ex., 20, 24, mais encore l'exigence d'un seul sanctuaire officiel attestée par Deut., 12, 2-28.

Aujourd'hui les exégètes catholiques sont suivis par plusieurs critiques protestants, qui, après avoir partagé l'opinion de Wellhausen, la délaissent résolument et déclarent qu'elle a causé autant de tort à la science biblique que la thèse courante sur le Jahviste et l'Élohiste. C'est ainsi qu'Oesterreicher[4] cherche à prouver que Deut. 12 ne vise pas du tout la centralisation du culte et qu'il n'y a dès lors aucune raison de reporter le Deutéronome à une époque récente. Cette conclusion a reçu la complète approbation de Staerk[5] (1924). En traitant à son tour des lois qui concernent le lieu de culte, Kittel[6] a écrit que peu de morceaux de l'Ancien Testament ont été plus mal compris et maltraités par les exégètes que Lév., 17 : ce chapitre comme aussi le fond de Deut. 12 lui paraissent cadrer avec le temps de Moïse mieux qu'avec tout autre. A plus forte raison tient-il pour une loi ancienne Ex., 20, 24, texte pour lequel il adopte l'interprétation de van Hoonacker. Depuis, deux monographies ont paru sur le Deutéronome, dues l'une à

1. *Le lieu du culte.*
2. *Moses und der Pentateuch*, p. 246-281.
3. *Das Buch Deuteronomium*, p. 61-67.
4. *Das deuteronomische Grundgesetz*, dans *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, fasc. 27, 1923, p. 4.
5. *Das Problem des Deuteronomium, ibid.*, fasc. 29, 1924, p. 2.
6. *Gedanken und Gestalten in Israël*, 1925, p. 331, 334, 346, 352.



Löhr[1] (1925) et l'autre à Sternberg[2] (1928). Les deux concluent que rien n'empêche d'attribuer à Moïse la loi de centralisation contenue dans le Deutéronome ainsi que tout le noyau primitif du code de ce livre ; le second estime même que rien ne permet de refuser à Moïse la rédaction des discours introductoires à ce code.

Un autre exemple très caractéristique de divergences dans le contenu législatif du Pentateuque est fourni par les lois relatives à la dîme et aux prémices. Lév., 27, 30-33 prescrit la dîme du blé, des fruits, des bœufs et des brebis. D'après Nombr., 18, 20-24, la dîme est une sorte d'impôt versé en faveur des Lévites, qui n'ont pas de propriétés comme les autres Israélites. Deut., 12, 17-19 ordonne que la dîme du blé, du moût et de l'huile ainsi que les prémices des bœufs et des brebis doivent être mangées au cours d'un festin joyeux au lieu saint et que les Lévites doivent y être conviés. Deut., 14, 22-27 précise la loi prédécente dans ce sens que, si un Israélite est trop éloigné du sanctuaire, il peut vendre sa dîme et ses prémices pour employer l'argent ainsi gagné à y préparer un festin. Deut., 14, 28-29 complète ce qui vient d'être dit en prescrivant que, tous les trois ans, la dîme ne doit pas être livrée au sanctuaire central, mais rester aux Lévites et aux pauvres de chaque endroit, prescription qui est répétée Deut., 26, 12-15.

Quand on compare ces lois, on constate sans difficulté une évolution dans la pratique de la dîme. Les exégètes catholiques Nikel[3], Heinisch[4], Junker[5] pensent que la dîme ne fut tout d'abord exigée que pour les produits de la terre et des fruits, plus tard seulement pour le bétail. Après avoir été employée, dans les premiers temps, à un festin religieux auquel les Lévites étaient également invités, cette

1. *Das Deuteronomium.* Voir surtout p. 37.
2. *Versuch zu einer neuen und zugleich sehr alten Lösung der Deuteronomiumfrage*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1928, p. 119-135. Voir surtout p. 130.
3. *Die Pentateuchfrage*, p. 40.
4. *Das Buch Genesis*, p. 30-31.
5. *Das Buch Deuteronomium*, p. 72-75.

dîme devint un impôt destiné obligatoirement à l'entretien des Lévites. Ultérieurement encore, il fut permis de remplacer le transport de la dîme au sanctuaire par le paiement d'une somme d'argent équivalente. La prescription de laisser tous les trois ans la dîme aux Lévites et aux pauvres, Deut. 14, n'aurait été ajoutée, d'après Junker[1], qu'après Josias, pour adoucir la loi primitive au profit des habitants de chaque localité.

Un troisième cas de désaccord se constate dans les prescriptions sur la viande des animaux morts d'accident ou déchirés par une bête féroce. Ex., 22, 30 porte une défense absolue de manger cette viande : il faut la jeter aux chiens. Au contraire, Deut., 14, 21 permet de la donner aux étrangers en séjour parmi les Israélites. Mais Lév., 17, 15 abolit cette concession pour rétablir la défense stricte de manger de cette viande en territoire israélite.

Dans ce domaine, de nombreux exemples pourraient encore être cités. Mais ceux qu'on vient d'indiquer sont parmi les plus significatifs.

Ces multiples répétitions et divergences montrent que la législation du Pentateuque est quelque chose de très complexe, beaucoup plus encore que la narration qui l'encadre. Il en résulte que les textes qui la renferment ne constituent pas un seul et même code, systématiquement composé, comme par exemple celui de Hammurabi : ils correspondent, au contraire, à plusieurs codifications, à des recueils successifs de lois et contiennent des additions faites au dispositif initial. Ce défaut d'ordre révèle donc que la législation consignée dans les cinq livres a derrière elle une histoire et une évolution.

Mais *a priori* un certain manque d'harmonie n'est nullement un indice que la plupart des lois ne remontent pas à Moïse et qu'il faille les attribuer à des époques très éloignées les unes des autres. Cette conclusion ne s'impose pas.

Quiconque a un peu de confiance en la vérité historique

1. *Ibid.*



du Pentateuque doit avant tout voir dans ce désaccord la suite des circonstances particulières dans lesquelles les lois ont été données par Moïse au cours de sa longue carrière. Il s'ensuit que ce ne peut pas être l'ordre systématique, mais bien l'ordre chronologique qui prédomine dans l'ensemble de ces lois.

En effet, avant même d'en proclamer de nouvelles, Moïse, dans le livre de l'alliance, commença par reprendre des lois anciennes, codifiées depuis des siècles dans le monde sémitique, auxquelles il ne fit que donner une nouvelle sanction. Outre ces lois archaïques, destinées principalement à régler la vie d'un peuple sédentaire, Moïse porta des prescriptions qui visaient tout spécialement le séjour au désert et devaient être plus tard modifiées ou abrogées. On conçoit que Moïse ait publié ces sortes de lois au fur et à mesure que le besoin les exigeait. Après avoir guidé le peuple jusqu'au seuil de la Terre promise, il est normal que, dans ses dernières ordonnances, il ait envisagé bien plus qu'avant la nouvelle situation dans laquelle les Israélites allaient se trouver.

Quoi de plus naturel également que Moïse, pendant les quarante ans que dura le séjour au désert, soit revenu et même à plusieurs reprises sur certaines lois, soit pour les mieux inculquer de nouveau, soit pour en préciser la teneur ! Au surplus, Moïse destinait bien des prescriptions tout spécialement aux prêtres, qui, d'autre part, restaient soumis aux mêmes obligations générales que le reste du peuple : on comprend que, de ce chef, un bon nombre de lois se trouvent répétées.

Il est aussi fort bien possible que certains chapitres, aujourd'hui juxtaposés dans le Pentateuque, aient formé tout d'abord des recueils partiels et parallèles de lois, constitués de bonne heure en rapport avec les besoins pratiques de groupes déterminés, prêtres, juges, etc.

Souvent ces diverses considérations peuvent largement suffire à expliquer certaines répétitions et désharmonies. La meilleure preuve en est que la divergence qui a été si

longtemps regardée comme l'indice évident d'étapes successives dans la législation du Pentateuque, savoir la diversité des lois qui concernent le lieu de culte, est aujourd'hui de plus en plus jugée compatible avec l'origine mosaïque de ces prescriptions.

On se tromperait cependant à prétendre que toutes les lois du Pentateuque ont pris naissance durant une époque aussi restreinte que les quarante années de l'activité de Moïse. En effet, certaines divergences s'expliquent seulement, ou du moins s'expliquent beaucoup mieux, quand on admet des additions faites au code primitif après la mort de Moïse.

Tout en maintenant aussi strictement que possible la part de Moïse à l'origine du Pentateuque, les exégètes catholiques les plus conservateurs ont fait à cet égard des déclarations significatives. « L'authenticité mosaïque du Pentateuque, écrit Hoberg, doit s'entendre dans ce sens que le Pentateuque est le produit de l'évolution religieuse qui a eu lieu dans le peuple bénéficiaire de la révélation, à partir de Moïse jusqu'au temps postexilien, sur la base des lois écrites par Moïse, qui forment, tant pour l'étendue que pour l'importance, la plus grande partie du code de l'Ancien Testament[1] ». Et ailleurs : « Il est absolument impossible que toutes les conditions religieuses et sociales des Israélites aient été réglées par la législation de Moïse, de telle façon que toute controverse, toute casuistique et par là tout élargissement complémentaire auraient été exclus[2] ». « Pour ce qui regarde le texte des additions postmosaïques, déclare pareillement Šanda, nous pouvons les admettre sans hésitation partout où l'exige une véritable nécessité, surtout dans les parties législatives[3] ».

Ainsi peut-on dire que tous les exégètes sont d'accord pour reconnaître que le code de Moïse a reçu des change-

1. *Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt*, 2e éd., 1908, p. XXX.
2. *Moses und der Pentateuch*, 1905, p. 60.
3. *Moses und der Pentateuch*, 1924, p. 394.



ments. Quant à discerner les prescriptions mosaïques de celles qui leur furent ajoutées, rien n'est plus délicat. Aussi les auteurs catholiques eux-mêmes, l'authenticité substantielle du Pentateuque étant sauve, ont-ils des opinions assez différentes sur le nombre et l'étendue de ces additions[1]. La plupart restreignent les remaniements à un minimum. Ceux qui sont enclins à supposer des retouches plus considérables ne manquent pas de souligner qu'il reste encore un grand et minutieux travail à faire pour distinguer, dans la mesure du possible, les éléments primitifs de la législation mosaïque des élargissements postérieurs.

BIBLIOGRAPHIE

A. VAN HOONACKER, *Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux*, 1894 ; *Le sacerdoce lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hébreux*, 1899 ; W. ENGELKEMPER, *Heiligtum und Opferstätten in den Gesetzen des Pentateuch*, 1908 ; H. POPE, *The date of the composition of Deuteronomy*, 1911 ; S. EURINGER, *Der Streit um das Deuteronomium*, 1912 ; *Die ägyptischen und keilinschriftlichen Analogien zum Funde des Codex Helciae*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1911, p. 230-243, 337-349 ; 1912, p. 13-23, 225-237 ; P. CRUVEILHIER, *Le code de Hammourabi et la législation civile des Hébreux*, dans *Revue du clergé français*, 1912, t. LXIX, p. 641-673.

## III. — Conclusions.

Tel est l'état actuel du problème du Pentateuque. Les constatations qui viennent d'être faites permettent les conclusions suivantes.

1° La critique radicale qui, surtout sous la forme de l'hypothèse évolutionniste des quatre sources, a voulu, non seulement nier toute relation du Pentateuque avec Moïse, mais encore rajeunir outre mesure les cinq livres et, de cette façon, leur enlever toute valeur historique ainsi que le principal de leur signification religieuse et morale, est aujourd'hui de plus en plus abandonnée.

Des exégètes protestants de premier ordre et parmi

1. Voir plus haut, p. 38-40, l'histoire de la critique.

eux quelques-uns qui l'avaient assez longtemps partagé, regrettent la tyrannie exercée pendant plus d'un demi-siècle par le système de Reuss-Graf-Wellhausen et le tort fatal qu'il a fait à la connaissance de la religion israélite.

2° La critique saine, qui tient compte de tous les indices d'ordre intrinsèque que le Pentateuque fournit au sujet de son origine ainsi que de tous les témoignages extrinsèques contenus, soit dans ces cinq livres eux-mêmes, soit dans les autres écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament, est amenée à reconnaître la connexion intime qui existe entre Moïse et l'œuvre législative et littéraire qui porte son nom.

Ce fait, qui résulte des données bibliques, est confirmé par les fouilles entreprises dans le proche Orient, dans ce double sens que les découvertes n'ont aucunement corroboré la thèse évolutionniste et que, bien au contraire, elles cadrent tout à fait avec la conception traditionnelle de Moïse comme législateur et écrivain. En effet, ce que nous savons aujourd'hui sur les commencements de l'écriture alphabétique, sur l'activité littéraire des peuples sémites au IIe millénaire ainsi que sur les anciens codes, babylonien, assyrien et hittite, rendent probable au plus haut degré le rôle attribué à Moïse par les livres saints.

3° Il n'en faut pas moins admettre la complexité du Pentateuque. Les incohérences, les répétitions, les désharmonies, dans les récits comme dans les lois, y sont plus nombreuses et plus frappantes que dans les autres écrits de l'Ancien Testament. Elles montrent que ces cinq livres ont eu une origine particulière et un sort spécial.

Déjà leur première rédaction a été faite d'après un mode où se révèlent des règles de style et des habitudes littéraires qui ne correspondent pas à celles d'aujourd'hui, mode caractérisé surtout par le manque d'ordre systématique.

Le Pentateuque ainsi rédigé, soit par Moïse lui-même, soit sous sa direction, a reçu, dans la suite, la substance mosaïque restant intacte, certaines retouches et certains élargissements rendus nécessaires par le rôle qu'il jouait dans la vie d'Israël. Ces remaniements ont eu lieu en particulier dans les parties législatives.



Mais tous les efforts tentés en des sens divers pour discerner exactement les éléments primitifs du Pentateuque des additions faites après coup se heurtent à des difficultés qui n'ont pas jusqu'ici reçu de solution.

Il reste néanmoins que le mouvement général de la critique tend à justifier la place que le Pentateuque tient dans la connaissance de l'histoire religieuse de l'humanité et spécialement dans celle des origines d'Israël.

DEUXIÈME PARTIE

# LES LIVRES HISTORIQUES

CHAPITRE PREMIER

# LE LIVRE DE JOSUÉ

## I. — Contenu, division, origine.

Ce livre, de composition claire et simple, raconte l'entrée des Israélites en Palestine, sous la conduite de Josué, et montre par là comment Dieu a tenu la promesse, 1, 6; 21, 43, de donner le pays de Canaan aux Israélites. Il se divise ainsi :

1-12, la conquête.

13-21, le partage de la Terre promise.

22-24, appendice : derniers faits et gestes de Josué.

La Synagogue et, à sa suite, autrefois surtout, beaucoup d'auteurs chrétiens ont attribué le livre à Josué lui-même. Les critiques modernes, qui distinguent quatre sources dans le Pentateuque, appliquent également cette division à cet écrit qui, primitivement, aurait été uni aux cinq livres de Moïse. Celui-là, cependant, se distingue nettement de ceux-ci et représente une unité composée d'après un plan qui lui est propre.

Certains morceaux, par exemple 24,1-25 et la démarcation des districts inoccupés, 18-19, remontent sans aucun doute à Josué lui-même ou à son entourage. Mais, dans l'ensemble, le livre est de date plus récente : un rédacteur a coordonné et complété les anciens récits. Les indices internes pour préciser cette date ne sont pas uniformes. Quelques-uns, par exemple 10, 12-14; 11, 21, tendraient à suggérer une origine postérieure au temps davidique. Ceux qui insinuent une époque antérieure à David, par exemple 9, 27; 18, 16. 28;

surtout 15, 63 : « Le Jébuséen habite dans Jérusalem jusqu'à aujourd'hui », prévalent pourtant. On doit supposer que le texte définitif a reçu, au cours des temps, quelques modifications.

### II. — Valeur historique et morale.

La valeur historique du livre de Josué ne peut être contestée que par les rationalistes à cause des grands miracles qui y sont rapportés : passage du Jourdain, 3, 1-17; prise de Jéricho, 6, 1-27; arrêt du soleil à Gabaon, 10, 12-14. Aussi Renan l'a-t-il désigné comme le moins historique des livres bibliques.

Mais, en bonne méthode, les faits surnaturels par eux-mêmes ne compromettent nullement la vérité d'un récit. Celle-ci s'affirme ici par la haute antiquité des sources, par la minutie de la narration, par le contrôle auquel l'auteur invitait ses premiers lecteurs, 4, 9 ; 5, 19; 6, 25; 7, 26; 8, 29 ; 9, 27 ; 14, 14.

Elle est, au surplus, confirmée par les découvertes modernes.

Les inscriptions de Toutmès III [1] (1515-1461) gravées sur les murs du temple de Karnak, qui mentionnent beaucoup d'endroits palestiniens conquis par ce pharaon, aident à identifier les noms de lieu contenus dans les listes géographiques des chapitres 13-21.

Les fouilles de Jéricho [2] (1908) ont montré que, du temps cananéen, cette ville était bien fortifiée, qu'elle a été détruite vers le milieu du IIe millénaire avant Jésus-Christ.

Les lettres de Tell-el-Amarna [3], tablettes cunéiformes découvertes en Égypte (1887), qui contiennent la correspondance des pharaons Aménophis III (1436-1401) et

1. Dans W. W. MUELLER, *Die Palästina-Liste Tutmosis III*, dans *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, t. XII, 1, 1907.

2. Voir E. SELLIN et C. WATZINGER, *Jericho. Die Ergebnisse der Ausgrabungen*, 1913.

3. Cf. P. DHORME, *(Lettres d'El-)Amarna*, dans L. PIROT, *Dictionnaire de a Bible, Supplément*, t. I, 1926, col. 207-225.



Aménophis IV (1401-1389) avec les princes de l'Asie antérieure, en particulier de la Palestine, révèlent une situation politique de Canaan identique à celle qui ressort du récit de Josué. Dans ces lettres, les princes palestiniens appellent au secours contre des envahisseurs nommés *Chabiri*. On a souvent identifié ces Chabiri avec les Hébreux. Mais d'autres contestent énergiquement cette coïncidence au point de vue philologique et plus encore au point de vue chronologique [1]. Tout dépend dans cette controverse de la date assignée à l'exode. S'il a eu lieu sous Ménephta (1258-1200), successeur de Ramsès II (1324-1258), opinion qui gagne de plus en plus de terrain [2], les Chabiri ne peuvent être les Hébreux guidés par Josué. Mais, si l'entrée des Israélites en Canaan s'est faite sous Aménophis III, troisième successeur de Toutmès III (1515-1461), conformément à l'opinion reçue qui se base sur I Rois, 6, 1 [3], aucune raison sérieuse ne s'oppose à une certaine identification des Chabiri et des Hébreux.

L'historien grec Procope (VIe siècle) raconte qu'il y avait à Tigisis en Numidie deux stèles avec cette inscription en langue phénicienne : « Nous sommes ceux qui se sont enfuis devant la face de Josué le brigand, fils de Navé ». Ce texte, s'il fallait le considérer comme authentique, ne confirmerait pas seulement le récit du livre de Josué, mais il le complèterait encore par l'indication que des Cananéens ont émigré alors jusqu'en Afrique. Kittel [4] se montre assez favorable à cette inscription; le dernier commentateur catholique, Schulz [5], beaucoup moins.

Depuis les Manichéens, l'extermination cruelle des Cananéens a été souvent exploitée contre la sainteté de Dieu et de la Bible. Bien qu'elle ne puisse pas être justifiée

1. Voir P. DHORME, *ibid.*, col. 220 sq.

2. Ainsi P. HEINISCH, *Das Buch Exodus*, 1934, p. 16-23; A. MALLON, *Les Hébreux en Egypte*, 1921, p. 177-182.

3. Voir au chapitre suivant, p. 81, la chronologie de l'époque des Juges.

4. *Geschichte des Volkes Israël*, t. I, 5e-6e éd., 1923, p. 424.

5. *Das Buch Josue*, 1924, p. 8.

d'après les principes du christianisme, elle s'explique suffisamment par les horribles vices des anciens habitants de la Palestine et le droit de guerre de l'Ancien Orient. Du reste, la formule « comme Jahvé, le Dieu d'Israël, l'avait ordonné », qui sert à introduire les ordres de massacre, par exemple 10,40, ne doit pas être prise à la lettre et peut être regardée comme une sorte d'anthropomorphisme.

BIBLIOGRAPHIE

Clair, *Le livre de Josué*, 1896 ; F. de Hummelauer, *Commentarius in librum Josue*, 1903 ; W. Schenz, *Das Buch Josue erklärt*, 1914 ; A. Schulz, *Das Buch Josue übersetzt und erklärt*, 1924.
H. Lesêtre, *Josué et le soleil*, dans *Revue pratique d'apologétique*, 1907, p. 351-356 ; *L'extermination des Chananéens*, *ibid.*, p. 472-476 ; A. Fernandez, *Aspecto moral de la conquista de Canaan*, dans *Biblica*, 1922, p. 146-164 ; A. Mallon, *La chronologie des remparts de Jéricho d'après es dernières fouilles*, *ibid.*, 1930, p. 472-477.

CHAPITRE II

# LE LIVRE DES JUGES

## I. — Contenu et division.

Ce livre renferme l'histoire d'Israël depuis la mort de Josué jusqu'à la vocation de Samuel. A la différence du livre de Josué, il ne présente pas une narration continue, mais une suite d'épisodes détachés. Les héros successifs en sont les *Juges* (*schofetim*, pluriel de *schofet*). Les hommes ainsi nommés ne furent pas des juges au sens précis du mot ou bien, comme les *suffètes* carthaginois, des magistrats réguliers, des consuls, mais des dictateurs qui, aux moments dangereux, prirent la tête de certaines tribus plutôt que du peuple tout entier.

On y distingue :

Deux introductions : 1, 1-2, 5, aperçu sur les résultats et les échecs de la conquête de Canaan sous Josué; 2,6-3,6, indication du but moral du livre.

Le corps de l'ouvrage : 3,7-16,31, récits relatifs aux douze Juges : six grands, Othoniel, Aod, Débora avec Barac, Gédéon, Jephté et Samson, et six petits qui servent d'illustration à la thèse morale.

Deux appendices : 17-18 et 19-21, deux lamentables scènes de la vie interne des Israélites à cette époque.

## II. — Origine, valeur morale et historique.

Malgré la prétention unanime des critiques indépendants, le livre des Juges, pas plus que celui de Josué, n'est le

résultat d'une fusion de quatre sources. D'autre part, les auteurs catholiques sont aujourd'hui d'accord pour distinguer dans celui-là, plus encore que dans celui-ci, entre les documents primitifs, composés plus ou moins à l'époque même des événements, et l'ouvrage actuel, dû à un rédacteur qui a utilisé et, en partie, reproduit assez intégralement ces anciennes sources.

Comme, d'après 1, 21 ; 17, 6; 18, 1-31; 21, 24, la première introduction et les appendices semblent avoir été écrits au commencement du règne de David, la rédaction définitive n'est pas postérieure à cette date. Il est inutile de supposer plusieurs auteurs : certaines inégalités s'expliquent suffisamment quand on tient compte des caractères particuliers de l'historiographie israélite[1] et qu'on admet des additions postérieures.

Il est impossible de déterminer le rédacteur inspiré. A la suite du Talmud, on a souvent pensé à Samuel.

L'auteur des Juges, plus encore que celui de Josué, a écrit dans un but didactique. Il veut prouver que le bonheur d'Israël dépend de sa fidélité à Jahvé. A cette fin, il fait un choix parmi ses matériaux et présente chaque épisode dans le cadre suivant : Jahvé livre Israël aux mains des païens chaque fois que celui-ci se détourne de lui. Quand le peuple se convertit, Dieu a de nouveau pitié de lui et lui envoie un Juge pour le sauver.

Ces considérations d'ordre religieux, tout en donnant au livre des Juges une haute valeur morale, n'en diminuent pas pour autant la valeur historique. Celle-ci est assurée par la haute antiquité des documents et le caractère impartial du récit, qui n'omet ni les faits défavorables aux Juges, ni l'idolâtrie et l'immoralité générale de leur temps. L'hypothèse d'après laquelle l'histoire de Samson serait un mythe solaire n'est appuyée d'aucune preuve. La figure et les aventures de ce géant populaire s'expliquent par la triste situation dans laquelle les Israélites se trouvaient en suite de

1. Voir plus haut p. 56 sq., à propos du Pentateuque.



l'oppression des Philistins : pour retrouver leur courage, ils avaient besoin d'une aide extraordinaire.

## III. — Chronologie.

Le livre des Juges soulève un problème d'ordre chronologique difficile à trancher. Quand on additionne les chiffres fournis par les textes, on obtient, pour la durée de l'époque des Juges, un total de 410 ans. Mais ce total est trop élevé pour cadrer avec la chronologie générale de l'ancienne histoire israélite.

Tel est déjà le cas, si on maintient le comput basé sur I Rois, 6, 1, passage d'après lequel, depuis l'exode jusqu'à la construction du temple (vers 960, quatrième année du règne de Salomon), il s'est écoulé 480 ans. Car dans ces 480 années doivent être compris, outre la période des Juges, les 40 ans du désert, les 25 ans (approximativement) de Josué, le temps d'Héli (20 ou 40 ans), les 20 ans (approximativement) de Samuel, les 40 ans de Saül, Act., 13, 21, les 40 ans de David, les 4 ans de Salomon.

A plus forte raison le chiffre de 410 est-il trop élevé, si on n'accepte pas cette donnée de 480 ans et qu'on place, par conséquent, l'exode, non pas au XV[e] siècle, mais au XIII[e].

Pour résoudre la difficulté, c'est-à-dire pour raccourcir l'époque des Juges, les uns supposent que plusieurs Juges furent contemporains. Les autres estiment que les nombres si fréquents de 20, 40, 80 ne sont pas des chiffres précis, mais des chiffres ronds. D'autres encore croient que les années de la domination philistine, de l'usurpateur Abimélech, ne sont pas comptées par l'auteur sacré.

Aucune de ces solutions n'est certaine : c'est ce qui est surtout relevé par le dernier commentateur catholique du livre, Schulz[1]. Il résulte de toutes ces tentatives que les indications bibliques ne permettent pas d'établir, surtout pour les temps anciens, une chronologie exacte. Celle-ci

1. *Das Buch der Richter und das Buch Ruth*, 1926, p. 13 sq.

ne se consolide qu'à partir du IX^e siècle par les dates de la chronologie assyrienne.

BIBLIOGRAPHIE

CLAIR, *Les Juges et Ruth*, 1896 ; F. DE HUMMELAUER, *Commentarius in librum Judicum et Ruth*, 1888 ; M.-J. LAGRANGE, *Le livre des Juges*, 1903 ; V. ZAPLETAL, *Das Buch der Richter übersetzt und erklärt*, 1932; A. SCHULZ, *Das Buch der Richter und das Buch Ruth übersetzt und erklärt*, 1926.
H. LESÊTRE, *Samson*, dans *Revue pratique d'apologétique*, 1908, p. 334-341 ; V. ZAPLETAL, *Der biblische Samson*, 1906 ; J. HONTHEIM, *Die Chronologie der Richterzeit*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1913, p. 76-132.

# CHAPITRE III

## LE LIVRE DE RUTH

### I. — Contenu et origine.

Ce petit ouvrage, remarquable par sa beauté littéraire, raconte en ses quatre chapitres l'histoire de Ruth, jeune veuve moabite qui, au temps des Juges, accompagna sa belle-mère israélite Noémi à son retour à Bethléem, fut épousée par Booz et devint une des aïeules de David.

L'intérêt qu'il porte aux ancêtres de David montre que le livre n'a pas été écrit avant le règne de ce roi. Comme il forma primitivement la suite de celui des Juges et que la liste généalogique n'y dépasse pas David, l'auteur a été sans doute le contemporain de celui-ci.

Beaucoup d'exégètes modernes, parmi lesquels quelques catholiques, supposent une origine exilienne ou postexilienne de l'écrit et y voient surtout un pamphlet politique et polémique, composé du temps d'Esdras et de Néhémie contre l'interdiction des mariages mixtes portée par ces derniers, Esdr., 9, 1 sq ; 10, 2 sq. ; Néh., 10, 31. Mais, d'une part, une telle tendance n'est nullement affichée dans le livre et un protestataire de ce genre n'aurait jamais été reçu dans le canon. De l'autre, rien non plus au point de vue littéraire ne réclame une date tardive, comme Schulz[1] (1926) l'a démontré en détail. Il n'y a que le verset 4,7 qui soit récent : un scribe l'a ajouté comme glose explicative.

1. *Das Buch der Richter und das Buch Ruth*, 1926, p. 113 sq.

Primitivement ce livre venait dans le canon après les Juges : cette place qui n'est conservée que dans les anciennes versions, est encore attestée par Flavius Josèphe, Méliton de Sardes et saint Jérôme. Dans la Bible hébraïque, il se trouve maintenant dans la série des Hagiographes[1], parmi lesquels les Juifs l'ont placé pour des raisons d'ordre liturgique, en le réunissant avec le Cantique des cantiques, l'Ecclésiaste, les Lamentations et Esther, de manière à former ensemble les « cinq rouleaux » lus à cinq fêtes de l'année.

### II. — Valeur.

La simplicité du récit et aussi l'impossibilité psychologique d'imaginer, s'il n'était pas exact, le fait qu'une païenne soit devenue l'aïeule de David déposent en faveur du caractère historique de ce livre. Il est confirmé par I Sam., 22, 3, où il est raconté que David s'est enfui au pays de Moab.

L'auteur, en donnant par son histoire un complément au livre des Juges, a en même temps fourni un anneau dans la généalogie de David et par suite du Messie. Il montre que ce ne sont pas la chair et le sang qui rattachent en premier lieu au peuple élu et au Messie, mais la foi.

### BIBLIOGRAPHIE

P. Joüon, *Ruth. Commentaire philologique et exégétique*, 1924.
Voir en outre les commentaires cités pour le livre des Juges.

1. Voir plus bas p. 196, à propos du canon.

## CHAPITRE IV

## LES LIVRES DE SAMUEL

### I. — Noms et contenu.

Dans la Vulgate, ces livres portent le double titre suivant : *Premier, second livre de Samuel que nous appelons premier, second livre des Rois*, dans lequel saint Jérôme synthétise le titre hébreu et le titre grec. Dans la Bible hébraïque primitive, les deux livres ne formaient qu'un seul ouvrage, que les Septante ont dédoublé pour des raisons d'ordre pratique. Ils traitent de l'histoire des Israélites depuis la fin de la période des Juges jusqu'aux dernières années de David.

I 1-12, Samuel : 1-7, judicature d'Éli et de Samuel; 8-12, établissement de la royauté.

I 13-31, Saül : 13-15, conflit entre Saül et Samuel; 16-31, lutte entre Saül et David.

II 1-20, David : 1, 1-5,5, David à Hébron ; 5,6-20,26, David à Jérusalem.

II 21-24, six appendices.

### II. — Origine.

Différents versets, par exemple I 18,16 ; II 2,7-9 ; 3,10, surtout I 27,6 : « La ville de Sicéleg appartient jusqu'à ce jour aux rois de Juda », sont des indices clairs que le livre a été composé un certain temps après le schisme des dix tribus (920). Il est néanmoins probable qu'il a été rédigé encore avant la destruction de Samarie (722).

Outre les traditions orales, l'auteur avait à sa disposition des documents écrits, principalement les annales rédigées par les prophètes Samuel, Gad, Nathan, I Par., 29,29. Il ne mentionne expressément qu'une seule source, le *livre du juste*, II 1,18, qui était un recueil de chants. Surtout dans les récits II 9-20, il doit avoir reproduit assez littéralement ses sources; car on a l'impression de lire des rapports contemporains des événements.

D'autre part, conformément à la manière dont on écrivait alors l'histoire, l'auteur n'a pas toujours fondu en un ensemble harmonieux les renseignements fournis par ses sources. Comme d'ailleurs le texte du livre a beaucoup souffert — c'est un des plus défectueux de la Bible hébraïque — et qu'il a été l'objet de remaniements — très caractéristique à ce point de vue est le texte I 16-18 — il y a dans le livre actuel des incohérences et des répétitions. Depuis Budde[1] (1890), beaucoup de critiques, parmi les catholiques P. Dhorme[2] (1910), les ont exploitées pour distinguer deux sources dans le genre du Jahviste et de l'Élohiste, ou même trois, dont l'ouvrage serait composé. Opinion à laquelle d'autres, parmi les protestants Gressmann[3] (1921) et Caspari[4] (1926), se sont avec raison vivement opposés.

### III. — Valeur littéraire et historique.

Le livre est écrit dans un hébreu classique. L'auteur est un maître de la narration, qui sait captiver par la vivacité dramatique de ses récits.

A l'élégance de la forme correspond la solidité du fond. Rarement les critiques sont à ce point d'accord pour reconnaître l'historicité du contenu. Ce livre se compose, d'après

1. *Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau.*
2. *Les livres de Samuel.*
3. Dans *Die Schriften des Alten Testaments, herausgegeben von* Gunkel, Gressmann, etc.
4. *Die Samuelbücher.*



Kittel[1], de « documents de toute première valeur » et, selon E. Meyer[2], il représente « une littérature historique dont on s'étonne qu'elle ait été possible à cette époque reculée d'Israël ». Ce dernier estime en outre que « les récits sur David prouvent d'une façon irréfutable par leur contenu qu'ils proviennent du temps des événements eux-mêmes, que leur narrateur a été très exactement renseigné sur les menées de la cour, les caractères et les intrigues des personnes en scène. Ils ne peuvent donc pas avoir été fixés par écrit plus tard que sous Salomon ».

### BIBLIOGRAPHIE

Clair, *Les livres des Rois*, 1897 ; F. de Hummelauer, *Commentarius in libros Samuelis*, 1886 ; N. Schlögl, *Die Bücher Samuels übersetzt und erklärt*, 1904 ; P. Dhorme, *Les livres de Samuel*, 1910 ; A. Schulz, *Die Bücher Samuels übersetzt und erklär* 1919-1920.

1. *Die alttestamentliche Wissenschaft*, 5e éd., 1929, p. 128.
2. *Die Israëliten und ihre Nachbarstämme*, 1906, p. 486.

# CHAPITRE V

## LES LIVRES DES ROIS

### I. — Noms et contenu.

Ces deux *livres des Rois*, qui seuls dans la Bible hébraïque portent ce nom, sont devenus, dans la Vulgate, par suite du titre qu'y portent les livres de Samuel, le III[e] et le IV[e] livres des Rois. Ils renferment l'histoire d'Israël et surtout de ses rois depuis l'intronisation de Salomon, peu avant la mort de David (vers 960), jusqu'à la délivrance de Jéchonias durant l'exil (561) :

I 1-11, histoire de Salomon.

I 12-II 17, histoire synchronique des deux royaumes jusqu'à la destruction de Samarie.

II 18-25, histoire du royaume de Juda.

### II. — Caractère et but.

Bien que les livres des Rois forment la continuation immédiate des livres de Samuel, il y a entre eux de notables différences.

Elles résultent déjà de l'étendue respective de la matière traitée. Tandis que ceux-ci embrassent à peine un siècle, ceux-là en couvrent quatre. Comme le texte de ces derniers n'est pourtant pas plus long que celui des autres, forcément les récits des livres des Rois sont en général brefs et sommaires.

Elles ont ensuite pour cause la façon schématique dont l'auteur a tenu à présenter l'histoire des différents rois. Il



encadre les faits et gestes de chacun de formules stéréotypées, qui ouvrent et concluent la description des règnes successifs. Tout en étant précieuses par les données chronologiques et synchroniques qu'elles renferment, ces indications impriment à la narration une marche monotone.

Ce qui forme enfin le trait le plus caractéristique des livres des Rois, c'est le but didactique si prononcé que l'auteur y poursuit. Il veut montrer par l'expérience du passé que le sort d'Israël est subordonné à l'observation de la Loi et dépend en particulier de la fidélité au vrai culte de Jahvé. A cette fin, il fait son choix parmi les événements ; il glisse rapidement sur les faits d'ordre politique, en renvoyant à ses sources pour plus de détails, et s'arrête d'autant plus aux faits religieux, par exemple la construction du temple, l'histoire des prophètes. Chaque roi est apprécié par lui au point de vue moral.

### III. — Origine et valeur.

Du moment qu'il mentionne dans les derniers versets la délivrance de Jéchonias et qu'il n'y a aucune raison de les prendre pour une addition postérieure, il s'ensuit que l'auteur a composé son œuvre après 561. Comme, d'autre part, toute allusion à la fin de l'exil fait défaut, c'est qu'il a écrit avant 538.

D'après le Talmud[1], l'auteur de ces livres serait le prophète Jérémie, opinion qui est encore aujourd'hui partagée surtout par des auteurs catholiques. Mais les arguments intrinsèques allégués en sa faveur, par exemple le silence absolu sur Jérémie, l'identité entre le dernier chapitre de celui-ci et II Rois, 24,18-25,30, ne sont nullement décisifs. Aussi les deux derniers commentateurs catholiques des livres des Rois, Šanda[2] (1911) et Landersdorfer[3] (1927),

1. *Baba bathra*, f. 14 b.
2. *Die Bücher der Könige*, t. I, p. XXXVI sq.
3. *Die Bücher der Könige*, p. 6.

préfèrent-ils penser à un écrivain de l'école de Jérémie.

A la différence de l'auteur des livres de Samuel, celui-ci nomme toujours soigneusement ses sources. Les principales sont les trois suivantes : une biographie de Salomon, les annales des rois de Juda et d'Israël.

La valeur historique de l'ouvrage n'est guère contestée. Il est surtout reconnu que l'écrivain, tout en jugeant les faits d'après son point de vue religieux et moral, ne les a pas déformés. Les découvertes faites en Palestine, en Égypte et en Mésopotamie ont confirmé bon nombre de ses renseignements. Les dernières ont, en outre, contribué à éclaircir et à consolider la chronologie défectueuse de l'auteur.

## BIBLIOGRAPHIE

CLAIR, *Les livres des Rois*, 1897 ; N. SCHLÖGL, *Die Bücher der Könige ; die Bücher der Chronik übersetzt und erklärt*, 1911 ; A. ŠANDA, *Die Bücher der Könige übersetzt und erklärt*, 1911-12 ; S. LANDESDORFER, *Die Bücher der Könige übersetzt und erklärt*, 1927.

K. HOLZEY, *Das Buch der Könige, seine Selbstständigkeit und sein geschichtlicher Charakter*, 1899 ; J. DÖLLER, *Geographische und ethnographische Studien zum 3. und 4. Buche der Könige*, 1904.

# CHAPITRE VI

# LES LIVRES DES PARALIPOMÈNES

## I. — Noms et contenu.

Ces livres sont parallèles à tous les écrits historiques qui les précèdent dans la Vulgate ; dans la Bible hébraïque ils clôturent le canon. Parce que, surtout par rapport aux livres de Samuel et des Rois, ils renferment beaucoup de renseignements complémentaires, les Septante les ont désignés sous le nom de *Paralipomènes* (=choses omises), titre adopté par saint Jérôme en tête de sa traduction. Ailleurs, conformément au nom d'*Annales* qu'ils ont en hébreu, il les appelle *Chronique de toute l'histoire sainte*, désignation qui prédomine aujourd'hui, surtout chez les protestants, sous la forme abrégée de *Chronique*.

On peut y distinguer :

I 1-9, listes généalogiques et courtes remarques concernant l'époque d'Adam à Saül.

I 10-29, histoire détaillée de David, surtout de ses mesures pour l'organisation du culte et de ses préparatifs en vue de la construction du temple.

II 1-9, histoire de Salomon, surtout de ceux de ses actes qui concernent la construction du temple.

II 10-36, histoire des rois de Juda, parmi lesquels les plus religieux sont mis en évidence.

## II. — Caractère.

Négligeant plus encore que les livres des Rois l'histoire politique, les Paralipomènes insistent sur l'histoire religieuse

du royaume de Juda. L'auteur concentre tout son intérêt sur le temple et le culte, ainsi que sur les personnages et les événements qui sont en relation avec l'un et l'autre. Aussi se contente-t-il, pour le temps prédavidique, de sèches listes de noms et passe sous silence tout ce qui regarde le royaume schismatique de Samarie. Il s'occupe avec d'autant plus d'ampleur de David, de Salomon et de ceux de leurs successeurs qui ont bien mérité de la religion. Par contre, pour n'amoindrir d'aucune façon l'effet produit par l'exemple de ces princes pieux, il omet tous les épisodes peu glorieux de leur vie.

Ces additions et ces omissions révèlent la tendance tout à fait pratique de l'écrivain. Avant tout, il a voulu édifier ses lecteurs et les amener à servir fidèlement Jahvé. Il a le souci de les encourager, en leur montrant la connexion qui existe entre le judaïsme postéxilien et l'ancien Israël et en ranimant leur foi en l'avenir messianique de la maison de David.

## III. — Origine.

Le chroniste a écrit sous l'empire perse ; car il mentionne comme monnaie les dariques, I 29,7. Mais il doit avoir composé son ouvrage seulement vers la fin de cette période. C'est ce qui résulte du fait qu'il mentionne, I 3,19-24, six générations de descendants de Zorobabel : en comptant trente années pour chacune, on arrive au milieu du IV[e] siècle. On ne peut donc pas, avec le Talmud, identifier l'auteur à Esdras.

L'intérêt qu'il montre pour tout ce qui concerne le culte et le sacerdoce, en particulier la musique sacrée du temple, laisse croire qu'il fut un chantre lévitique.

En plus des livres canoniques, il s'est servi de bien d'autres sources, surtout du « journal des rois d'Israël et de Juda » et des « paroles » de différents prophètes. Sources auxquelles il renvoie souvent, mais dont le caractère et le nombre sont difficiles à préciser.



## IV. — Valeur historique.

Dès le commencement du XIX[e] siècle, les exégètes rationalistes ont mis en doute la crédibilité du chroniste. Déjà pour de Wette[1] (1806), son but religieux est un indice qu'il a faussé l'histoire. Il n'est pas étonnant que, plus tard, Wellhausen[2] surtout ait entièrement déprécié les Paralipomènes; car ce que le chroniste y raconte sur la pratique du culte au temps de David et de Salomon est diamétralement opposé à la thèse évolutionniste, qui exige l'origine récente des lois rituelles du Pentateuque.

Cependant l'écrivain, en visant l'édification de ses lecteurs, n'a nullement voulu les tromper. Car ceux-ci avaient également sous les yeux les autres livres canoniques. Il avait donc le droit d'en omettre ce qui n'allait pas à son but et d'y ajouter des circonstances spéciales. La meilleure preuve que l'auteur n'a nullement eu l'intention de falsifier ses récits est la manière consciencieuse dont il cite fréquemment les sources auxquelles il emprunte ses particularités.

Aussi, parmi les protestants, y a-t-il aujourd'hui un nombre toujours plus considérable d'auteurs qui, tout en faisant des réserves, professent franchement leur confiance à l'égard du chroniste. « Maint événement (des Paralipomènes), dit par exemple Sellin[3], qu'on avait sans hésitation rejeté comme non-historique, apparaît de nouveau comme historiquement possible par suite de notre connaissance exacte de l'Ancien Orient ». Plus catégorique encore est ce jugement du dernier commentateur luthérien des Paralipomènes, Hänel[4] : « On ne peut plus maintenir le dogme d'après lequel les particularités de la Chronique

1. *Kritischer Versuch über die Glaubwürdigkeit der Chronik.*
2. *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 6e éd., 1905, p. 165-223.
3. *Einleitung*, p. 162.
4. Rothstein-Hänel, *Das erste Buch der Chronik übersetzt und erklärt*, 1927, p. LXIX.

ne seraient que des constructions fantaisistes et ne procéderaient que de sources infidèles. »

On objecte au chroniste, entre autres « falsifications », en particulier des exagérations : par exemple les chiffres énormes qu'il indique pour les sommes dépensées par David et Salomon lors de la construction du temple, I 21,25; I 22 ; 28 ; II, 4,5 ; les victimes égorgées le jour de la dédicace du temple, II 7,5, etc. Dans une vaste étude, le P. Kugler [1] (1922) a défendu le chroniste contre ses adversaires et montré par l'examen de chaque fait que les chiffres en question et d'autres données similaires ne sont pas aussi invraisemblables qu'on le dit.

## BIBLIOGRAPHIE

Clair, *Les Paralipomènes*, 1897 ; F. de Hummelauer, *Commentarius in primum librum Paralipomenon*, 1905 ; N. Schlögl, *Die Bücher der Könige ; die Bücher der Chronik übersetzt und erklärt*, 1911.

P. Vanutelli, *Libri Synoptici Veteris Testamentiseu librorum Regum et Chronicorum Paralleli*, t. I, 1931.

1. *Zur Glaubwürdigkeit des Chronisten*, dans *Von Moses bis Paulus*, 1922, p. 234-300.

# CHAPITRE VII

## LES LIVRES D'ESDRAS ET DE NÉHÉMIE

### I. — Nom et contenu.

Ces livres sont, dans la Bible hébraïque, appelés tout court *Esdras* et *Néhémie*, d'après les deux personnages principaux qui y figurent. Dans la Vulgate, ils sont nommés premier et deuxième livres d'Esdras, bien que le deuxième y soit également intitulé livre de Néhémie.

L'objet de ces livres est l'histoire de la restauration d'Israël après l'exil babylonien :

I 1-6, les événements de 538 à 516 sous les princes Sassabasar (hébr. Scheschbassar) et Zorobabel ainsi que sous le grand-prêtre Josué.

I 7-10, le retour et l'activité du prêtre Esdras en 458.

II 1-7 ; 8-13, la suite du ministère d'Esdras et celui du gouverneur Néhémie, de 445 à 433.

### II. — Origine et caractère.

Ces deux livres, qui formaient primitivement un seul ouvrage, sont constitués par une compilation de documents officiels, de lettres, de registres généalogiques et statistiques, encadrés dans de longs extraits des mémoires écrits par Esdras et Néhémie. Le rédacteur est assez éloigné du temps qu'il décrit : ses renseignements sont fragmentaires et lacuneux; ses indications parfois imprécises, surtout au sujet des rois perses.

Il ne peut guère être douteux qu'il ne soit identique au

lévite inconnu du IVe siècle qui écrivit les Paralipomènes, dont les livres d'Esdras et de Néhémie sont la continuation. Ici et là, le même intérêt pour le culte et le sacerdoce, les mêmes caractères philologiques. Au surplus, les deux premiers versets de I Esdr. sont la reproduction des deux derniers de II Par.

I Esdr. 4,8-6,18 ; 7,12-26 sont écrits en araméen[1].

### III. — Valeur historique.

Bien que l'auteur ait eu à cœur de laisser parler autant que possible les sources elles-mêmes, sa véracité a été malgré tout contestée de diverses façons. Tels critiques, Kosters[2] (1894) par exemple, ont prétendu que, sous Cyrus, aucun retour de captifs n'aurait eu lieu; tels autres, comme Torrey[3] (1896, 1908) et Hölscher[4] (1923), que les mémoires d'Esdras sont une falsification calquée sur ceux de Néhémie.

Ces négations sont dénuées de tout fondement[5]. Cependant l'incohérence des récits et l'inexactitude de différentes données, surtout chronologiques, font naître maintes obscurités. En particulier l'enchaînement des faits racontés n'est pas toujours clair. Contre l'opinion reçue qui se base sur le sens obvie et la suite des textes, quelques auteurs, parmi les catholiques surtout van Hoonacker[6] (1890, 1923), se croient même en droit de comprendre et de combiner autrement les données des récits, d'identifier par exemple

1. Pour cette transition de l'hébreu à l'araméen, voir le chapitre sur Daniel, p. 174.

2. *Het herstel van Israel in het perzische tijdvak*, traduit en allemand (1925) par Basedow.

3. *The aramaic portions of Esra*, dans *American Journal of semitical Literature*, 1908, p. 208-281.

4. Dans Kautzsch-Bertholet, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, 4e éd., 1922-1923, t. II, p. 493.

5. Voir l'étude instructive de l'iranisant H. Schaeder : *Ezra der Schreiber* (1930) et le chapitre qu'Eissfeldt vient de consacrer à Esdras et Néhémie dans son *Einleitung*, 1934, p. 583-600.

6. Voir bibliographie.



Sassabasar et Zorobabel ainsi que les deux retours dirigés par eux, de placer la première activité d'Esdras après sa collaboration avec Néhémie. Il vaut pourtant mieux s'en tenir à l'ordre suivi par les deux livres ; car tous ces arrangements nouveaux créent aussi de nouvelles difficultés.

## BIBLIOGRAPHIE

Clair, *Esdras et Néhémie*, 1902 ; M. Seisenberger, *Die Bücher Esdras, Nehemias und Esther übersetzt und erklärt*, 1901.
A. van Hoonacker, *Néhémie et Esdras, nouvelle hypothèse sur la chronologie de la restauration*, dans *Muséon*, 1890, p. 151-184, 317-351, 389-401 ; *Nouvelles études sur la restauration juive après l'exil de Babylone*, 1896 ; *La succession chronologique Néhémie-Esdras*, dans *Revue biblique*, 1923, p. 481-494 ; 1924, p. 33-64 ; J. Nikel, *Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeindewesens nach dem babylonischen Exil*, 1900 ; K. Holzhey, *Die Bücher Esdras und Nehemias. Untersuchungen ihres literarischen und geschichtlichen Charakters*, 1902 ; J. Fischer, *Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia*, 1903 ; J. Theiss, *Geschichtliche und literarkritische Fragen in Esra 1-5*, 1910 ; J. Touzard, *Les Juifs au temps de la période persane*, dans *Revue biblique*, 1915, p. 59-133.

# CHAPITRE VIII

## LE LIVRE DE TOBIE

### I. — Contenu.

Dans ce livre est racontée, avec beaucoup d'art, l'histoire des deux Tobie, père et fils.

Le père se trouve parmi les exilés de Ninive. Il se distingue par une fidèle observation de la Loi et réussit à se créer une belle situation. Mais, après avoir vécu dans l'aisance, il est durement éprouvé, perd tous ses biens et la vue elle-même. Dans une prière résignée, il s'adresse un jour à Dieu et implore la mort, 1,1-3,6.

Presque au même moment, à Ecbatane, une supplique semblable est formulée par Sara, fille d'un cousin de Tobie, Raguël. Celle-ci avait perdu déjà sept maris, que le démon Asmodée avait fait périr le jour même du mariage. Pour exaucer ces deux prières, Dieu envoie l'archange Raphaël, qui doit guérir le vieux Tobie et faire épouser Sara par son fils, 3,7-25.

A cette fin, sous les traits d'un jeune homme, Raphaël devient le guide du jeune Tobie, que son père envoie recouvrer l'argent qu'il avait prêté à son compatriote Gabélus à Ragès en Médie. Au bord du Tigre, sur les ordres de l'ange, Tobie capture un grand poisson, dont il doit garder le cœur, le foie et le fiel, 4, 1-6,9.

A leur arrivée à Ecbatane, Raphaël demande à Raguël l'hospitalité et la main de Sara pour le jeune Tobie. Le mariage est conclu et cette fois le démon ne peut faire aucun mal aux époux : le cœur et le foie du poisson, brûlés



dans la chambre nuptiale, dégagent une odeur qui le chasse jusque dans la Haute-Égypte, où l'archange l'enchaîne, 6,10-9,12.

Aussitôt commence la fête des noces, pendant laquelle Raphaël va chercher l'argent à Ragès. Il ramène ensuite les jeunes époux à Ninive. Le fiel du poisson y rend la vue au vieux Tobie, 10-11. Raphaël, auquel on veut payer un salaire, se fait connaître en ces termes, 12,15 : « Je suis un des sept anges qui se tiennent devant le Seigneur ».

Suivent un hymne du vieux Tobie et le récit des destins ultérieurs de la famille, 13-14.

### II. — Origine et texte.

Dans les trois premiers chapitres du texte grec, le vieux Tobie parle à la première personne, et, d'après cette même version, 12,10, l'ange donne l'ordre de fixer par écrit ce qui vient de se passer. Par suite, on a longtemps attribué le livre aux deux Tobie. Aujourd'hui cependant, la plupart des exégètes catholiques eux-mêmes ont abandonné cette opinion et communément ils placent le livre longtemps après la chute de Ninive, mais avant l'époque macchabéenne, donc vers 200 avant Jésus-Christ.

Déjà du temps d'Origène, le texte primitif (hébreu ou araméen) était perdu. Les anciennes versions sont extrêmement différentes entre elles : les unes présentent de notables omissions, les autres des additions considérables. Le texte grec s'est conservé en trois recensions. Il y a deux textes latins : l'ancienne version faite sur le grec et le texte de la Vulgate. Celui-ci est beaucoup plus court que celui des Septante ; il est dû à saint Jérôme, qui a traduit un manuscrit araméen qui semble avoir été un résumé de l'original.

### III. — Valeur historique.

Luther fut le premier à contester la vérité historique de ce livre. A sa suite, les protestants n'y voient d'ordinaire

qu'un roman pieux. En général, les catholiques en maintiennent le caractère historique. Cependant quelques-uns, à cause des miracles surprenants et des obscurités historiques et géographiques qu'il renferme, ont fait des réserves plus ou moins grandes. Scholz (1889) a cru devoir donner de l'ensemble du livre une interprétation purement allégorique[1].

Après avoir traité à fond le problème de la vérité historique de l'écrit, le dernier commentateur catholique de Tobie, le P. Schumpp (1933), reconnaît que l'opinion moyenne, d'après laquelle seul le noyau est historique, permettrait d'éliminer bien des difficultés. Il ne s'y rallie pourtant pas; car « sur cette question, conclut-il, le dernier mot n'est pas encore dit. En face des nombreux problèmes qui trouvent difficilement une solution certaine, il est tout à fait normal que, du côté catholique, on n'ait pas jugé bon d'abandonner trop vite le caractère historique du livre de Tobie, mais qu'on le maintienne aussi longtemps que possible[2] ».

Cette attitude conservatrice est d'autant plus de mise que le livre est cher à tous les chrétiens par sa richesse en doctrines dogmatiques (angélologie) et morales.

Les critiques modernes croient avoir trouvé la source de Tobie dans deux légendes de l'Ancien Orient, savoir le conte d'Ahikar, qu'on lit déjà sur les papyrus araméens découverts à Éléphantine[3] (v^e^ siècle), et celui du « défunt reconnaissant », connu surtout sous la forme qu'il a reçue en arménien[4]. Mais les traits qui se rapportent à la première ne se trouvent que dans le texte grec et semblent être interpolés. Quant à la deuxième, sa parenté avec le livre biblique est absolument fictive.

1. *Kommentar zum Buche Tobias*, 1889. De la même façon il a également expliqué Judith (1885) et Esther (1892).

2. *Das Buch Tobias*, 1933, p. 59.

3. Voir le texte dans H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, 2e éd., 1926, p. 454-462.

4. Le texte en est publié par E. Cosquin dans *Revue biblique*, 1899, p. 513 sq.



## BIBLIOGRAPHIE

Gillet, *Tobie, Judith, Esther*, 1897; G. Priero, *Il libro di Tobia*, 1924 ; M. Schumpp, *Das Buch Tobias übersetzt und erklärt*, 1933.
E. Cosquin, *Le livre de Tobie et l'histoire du sage Ahikar*, dans *Revue biblique*, 1899, p. 50-82 ; *Encore l'histoire du sage Ahikar*, *ibid.*, p. 510-531 ; J. Nau, *Histoire et Sagesse d'Ahikar l'Assyrien*, 1909 ; J. Sieger, *Das Buch Tobias und das Märchen vom dankbaren Toten*, dans *Der Katholik*, 1914, p. 367-377 ; L. Pirot, *Ahikar*, dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. I, 1926, col. 198-207 ; L. Hennequin (*La colonie militaire juive d'*) *Éléphantine*, *ibid.*, t. II, 1933, col. 962-1032.

# CHAPITRE IX

## LE LIVRE DE JUDITH

### I. — Contenu, origine, texte.

Le roi « assyrien » Nabuchodonosor, après avoir remporté une victoire décisive sur Arphaxad, roi des Mèdes, envoie son général Holopherne conquérir les pays situés à l'ouest de l'Euphrate, 1-2. Celui-ci rencontre une forte résistance à Béthulie, forteresse de la Palestine septentrionale. Il l'assiège et pense la réduire par la soif, 3-6. Sur le point de se rendre, elle est sauvée par Judith, veuve aussi pieuse que belle, qui a le courage de pénétrer dans le camp ennemi, 7-9, où elle gagne aussitôt les faveurs d'Holopherne et en profite pour lui trancher la tête après un festin. Le matin, à la découverte de la mort de leur chef, les Assyriens prennent la fuite et Béthulie chante les gloires de sa libératrice, 10-16.

La date de ce livre est inconnue. Probablement il a été rédigé seulement à l'époque macchabéenne pour consoler et encourager les Israélites persécutés.

Comme celui de Tobie, le texte de Judith est mal conservé. L'original, hébreu ou araméen, s'est perdu. La version grecque existe en trois recensions et représente un élargissement de l'écrit primitif. La Vulgate contient une traduction faite par saint Jérôme sur un texte araméen. Version qui est, au contraire, un notable raccourcissement de l'original, tandis que l'ancien texte latin correspond au texte grec.



### II. — Valeur historique et morale.

A l'exemple des premiers Réformateurs, les protestants reconnaissent aussi peu la vérité historique de Judith que celle de Tobie.

Les auteurs catholiques, par contre, soulignent, pour l'un comme pour l'autre de ces livres, que leur caractère général et de nombreuses précisions historiques et géographiques révèlent que les auteurs ont eu l'intention de raconter une histoire vraie. Ce qui ne les empêche pas de reconnaître les énigmes que présente le récit de Judith : Nabuchodonosor, par exemple, n'a pas été roi de Ninive, mais de Babylone et les événements en question n'ont pas pu se produire sous son règne ; aucun roi mède n'est connu sous le nom d'Arphaxad ; durant le siège de Béthulie, aucun roi de Jérusalem n'entre en action, mais seulement le grand prêtre Éliacim, inconnu par ailleurs ; la ville de Béthulie n'est mentionnée nulle part, ni chez les auteurs profanes, ni chez les autres écrivains sacrés etc.

Par suite, il est difficile de faire cadrer cet épisode avec l'histoire connue d'Israël et des grands peuples de l'Ancien Orient. Ces difficultés ont fait dire déjà au bénédictin B. de Montfaucon[1] (1690) : « L'histoire de Judith est une des plus embarrassantes de l'Écriture ».

Les solutions proposées ne sont que plus ou moins probables et comportent, par ailleurs, de notables corrections de texte. L'hypothèse la plus accréditée est celle qui consiste à remplacer Nabuchodonosor par Assurbanipal et Arphaxad par Phraorte, pour placer l'expédition d'Holopherne à l'époque de la captivité transitoire du roi Manassé à Ninive, donc vers 650 avant Jésus-Christ.

Rares sont les auteurs catholiques qui, s'autorisant des principes généraux posés par le décret de la Commission biblique du 23 juin 1905[2], croient devoir abandonner, soit

1. *La vérité de l'histoire de Judith.*
2. Voir *Enchiridion Biblicum*, p. 58, nº 154.

en entier, soit en partie, la vérité historique de Judith et de Tobie. Ainsi par exemple Peters[1], Schulz[2], autrefois Jahn[3], Cosquin[4].

L'exploit de Judith ne doit pas être jugé d'après les principes de la morale chrétienne. La ruse par laquelle elle a réussi à tuer Holopherne était conforme à l'ancien droit de guerre. Elle a pu agir de bonne foi, malgré l'imprudence avec laquelle elle exposait sa vertu en face de l'Assyrien.

### BIBLIOGRAPHIE

GILLET, *Tobie, Judith, Esther*, 1897 ; A. DELATTRE, *Le livre de Judith*, 1884 ; Fl. DE MOOR, *Le livre de Judith*, 1895.

RABOISSON, *La véracité du livre de Judith*, 1898 ; F. STEINMETZER, *Neue Untersuchungen über die Geschichtlichkeit der Juditherzählung*, 1902.

1. *Die grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zur Bibelforschung*, 1905, p. 75.
2. *Geschichte und Erbauung im Alten Testament*, 1911, p. 13 sq.
3. *Einleitung in das Alte Testament*, 1802, p. 919.
4. *Le livre de Tobie et « l'histoire du sage Ahikar »*, dans *Revue biblique*, 1899, p. 50-82.

# CHAPITRE X

# LE LIVRE D'ESTHER

## I. — Contenu et division.

Le roi Assuérus (Xerxès Ier, 485-465) répudie son épouse Vasthi et la remplace par la juive Esther. A la même époque, l'oncle de celle-ci, Mardochée, sauve le roi en découvrant une conspiration dirigée contre lui, 1-2. Un conflit surgit entre Mardochée et Aman, premier ministre d'Assuérus. Ce dernier, s'estimant insulté par son adversaire, obtient la permission de se venger en mettant à mort tous les Juifs du royaume, 3. Sur les instances de Mardochée, la reine Esther intervient pour son peuple, 4-6. Aman est pendu et remplacé par Mardochée. Le 13 Adar, jour qu'Aman avait fixé par le sort pour le massacre des Juifs, ceux-ci, autorisés par un décret royal, tuent un grand nombre de leurs ennemis. En souvenir du salut obtenu, on institue la fête des *Pourim*, c'est-à-dire des sorts, qui sera célébrée tous les ans le 14 et le 15 Adar, 7,1-10,3. Suivent des morceaux deutérocanoniques, 10,4-16,24.

## II. — Texte.

Ce récit est conservé sous une double forme, l'une plus courte en hébreu, l'autre plus longue en grec. Les Septante renferment sept morceaux, épars à travers le livre, qui manquent dans le texte massorétique. Saint Jérôme traduisit Esther de l'hébreu et ajouta à la fin, sous forme d'appendice, le surplus de l'édition grecque, 10, 4-16, 24.

Ces parties propres au grec sont-elles authentiques ? La plupart des auteurs catholiques et quelques auteurs protestants, par exemple P. Haupt[1] (1911) et H. Howorth[2], les admettent avec raison comme telles. En effet, sauf les deux décrets du roi, elles contiennent des sémitismes qui dénotent un original hébreu et ce sont elles seules qui donnent au livre une note religieuse. La recension raccourcie de la Bible hébraïque semble résulter d'un remaniement en vue de la lecture publique du récit le jour des Pourim : on aurait voulu en éliminer tout élément pieux et l'adapter ainsi au caractère profane que cette fête avait reçu plus tard.

### III. — Vérité historique.

Les rationalistes traitent ce livre avec beaucoup de dédain, comme étant un produit ignoble du racisme juif. Il s'agirait d'un roman, inventé pour introduire dans la religion mosaïque une fête païenne : la fête perse Phourdigam, la fête babylonienne du nouvel an ou une autre. Opinion qui est au plus haut degré contradictoire et condamnée par là-même. En effet, aucun écrit de l'Ancien Testament n'affiche un anti-paganisme aussi ardent. Comment dès lors pourrait-il être composé pour familiariser les Juifs avec une fête païenne, à une époque où régnait un légalisme aussi rigoureux ?

Les adversaires de l'historicité d'Esther allèguent un certain nombre de faits qui, au point de vue, soit historique, soit psychologique, constitueraient des impossibilités et des invraisemblances et, à cette fin, ils se réclament en particulier d'Hérodote.

Il est indéniable que quelques épisodes du livre sont faits pour surprendre. « Il est très difficile, écrit Dom Höpfl[3],

1. *The book of Esther*, 1911.

2. *Some unconventional views on the text of the Bible*, VIII : *The prayer of Manasse and the book of Esther*, dans *Proceedings of the society of biblical archeology*, 1910-1911, p. 89-99, 156-168.

3. *Introductionis compendium*, t. II, p. 167.



d'y regarder tout comme historique ». Mais certaines leçons choquantes du texte hébreu peuvent être corrigées par la version grecque. Les caprices du despote débauché que fut Xerxès Ier rendent possibles plusieurs des choses racontées et l'autorité d'Hérodote en cette matière est loin d'être absolue. Dès lors, beaucoup d'objections sont atténuées, de sorte que l'exégète catholique Goettsberger, connu par sa critique rigoureuse, estime que « les difficultés soulevées contre l'historicité du livre d'Esther n'ont pas trop de poids[1] ». Du reste, les indications topographiques de l'auteur ont été confirmées d'une façon surprenante par les fouilles françaises faites à Suse[2].

### IV. — Origine.

Rien de précis ne peut-être dit sur l'auteur du livre. D'après le Talmud, ce sont les hommes de la « grande synagogue », ce prétendu conseil institué par Esdras, qui l'auraient composé. Saint Augustin l'a attribué à Esdras luimême, Clément d'Alexandrie à Mardochée. Cette dernière opinion a trouvé beaucoup de faveur chez les anciens exégètes pour cette raison surtout qu'il est dit, 9, 20, que « Mardochée fixa par écrit tous ces événements ».

A cause de la langue du livre et de la manière dont s'y présente Mardochée, par exemple 9,3, les exégètes modernes sont plutôt enclins à penser à un auteur plus récent qui aurait mis à profit les notes de Mardochée.

### BIBLIOGRAPHIE

Gillet, *Tobie, Judith, Esther*, 1897 ; M. Seisenberger, *Die Bücher Esdras, Nehemias und Esther übersetzt und erklärt*, 1901.

E. Cosquin, *Le prologue-cadre des Mille et une Nuits, les légendes perses et le livre d'Esther*, dans *Revue biblique*, 1909, p. 7-49, 161-197 ; Fl. de Moor, *Le livre d'Esther, épisode du règne de Xerxès Ier*, 1897 ; F. X. Roiron, *Les parties deutérocanoniques du livre d'Esther*, dans *Recherches de science religieuse*, 1917, p. 3-16.

1. *Einleitung*, p. 192.

2. M. Dieulafoy, *L'acropole de Suse*, 1892.

CHAPITRE XI

# LES LIVRES DES MACCHABÉES

## I. — Contenu et division.

Les deux livres des Macchabées racontent la lutte héroïque soutenue par les Juifs, au IIe siècle avant Jésus-Christ, contre Antiochus Épiphane et ses successeurs, sous la direction de Mathathias et de ses trois fils : Judas, Jonathan, Simon. Le nom de Macchabée provient probablement de l'épithète *makkab* (marteau), donnée à Judas à cause de ses succès foudroyants.

Le premier est un récit suivi de l'ensemble des guerres macchabéennes à partir de la première persécution des Juifs par Antiochus jusqu'à la mort de Simon (175-135).

1-2, commencement des hostilités, organisation de la résistance par Mathathias.

3,1-9,22, exploits de Judas († 161).

9,23-12,53, exploits de Jonathan († 142).

13-16, exploits de Simon († 135).

Le deuxième n'est pas la suite du précédent : il lui est, en somme, parallèle, mais embrasse une période plus restreinte. S'il remonte un peu plus haut, jusqu'à l'épisode d'Héliodore qui voulut s'emparer des trésors du temple de Jérusalem (176), il se termine sur l'an 161, peu de temps avant la mort de Judas.

1-2, deux lettres adressées par les Juifs de Jérusalem à ceux d'Alexandrie et une préface.

3, 1-10,8, narration des événements jusqu'à la purification du temple par Judas (165).



10,9-15,40, récit des luttes jusqu'à la défaite de Nicanor (161).

## II. — Origine.

Ces deux livres ont une origine toute différente.

Il est aujourd'hui universellement reconnu que le premier fut composé en hébreu par un Juif palestinien. La date n'en peut pas être indiquée avec précision. Le dernier commentateur, le P. Bévenot[1], le place entre 120 et 100 avant Jésus-Christ. L'original n'est plus conservé.

Le deuxième livre, par contre, fut écrit en grec par un Juif helléniste. Il ne représente pas une œuvre personnelle : il n'est que le résumé d'un grand ouvrage sur les temps macchabéens, dû à la plume de Jason de Cyrène, que l'auteur biblique a voulu rendre plus accessible aux lecteurs. Ce résumé a sans doute vu le jour en Égypte à une époque qui ne peut pas non plus être exactement précisée. D'après le P. Bévenot[2], ce serait après Jason (fin du IIe siècle avant Jésus-Christ) et avant la destruction de Jérusalem par Titus (70 après Jésus-Christ).

## III. — Caractère et valeur.

On n'exagère pas quand on nomme le premier livre le meilleur écrit historique de l'Ancien Testament. Comme Palestinien, l'auteur a connu à fond le théâtre des événements; il a été, en outre, chronologiquement très rapproché du drame qu'il décrit; de plus, il a puisé méthodiquement dans les documents officiels qu'il reproduit souvent intégralement, plus souvent même que le rédacteur des livres d'Esdras et de Néhémie. Il domine parfaitement la masse complexe de ses matériaux et expose les faits non seulement avec clarté, mais encore avec agrément et chaleur.

1. *Die beiden Makkabäerbücher*, 1931, p. 9.
2. *Ibid.*, p. 11.

Le second livre n'est pas composé de la même façon objective. On constate immédiatement que l'auteur n'a pas uniquement l'intention de raconter, mais encore d'édifier. C'est ce qui ressort de l'éloquence avec laquelle il parle, des réflexions personnelles et des exhortations par lesquelles il interrompt son exposé. Tout tourne pour lui autour du temple et du culte de Jahvé. Aussi montre-t-il autant que possible l'intervention directe et surnaturelle de Dieu dans l'histoire. A cause de ce caractère, les critiques protestants se sont souvent montrés sceptiques sur le contenu de ce livre. Mais des études modernes montrent, à ce point de vue, un notable changement d'opinion. Niese[1], par exemple, va jusqu'à donner la préférence au deuxième livre; Baumgartner[2] (1929) le reconnaît du moins pour un complément indispensable du premier. Appréciation des plus justes; car Jason de Cyrène, dont l'auteur biblique résume l'ouvrage, se rendit en Palestine pour s'informer des faits sur place et eut à sa disposition les mêmes documents que l'auteur du premier livre.

Ce deuxième livre a une importance toute particulière pour la théologie en raison des témoignages qu'il renferme sur les doctrines de la résurrection, 7,9.11.23; 12,43-45; 14,37sq, de l'efficacité de la prière pour les morts, 12,43-45, et sur l'intercession des saints pour les vivants, 15, 12-16.

## BIBLIOGRAPHIE

GILLET, *Les Macchabées*, 1897 ; J. KNABENBAUER, *Commentarius in duos libros Macchabaeorum*, 1907 ; C. GUTBERLET, *Das erste Buch der Machabäer*, 1920 ; *Das zweite Buch der Machabäer*, 1927 ; H. BÉVENOT, *Die beiden Makkabäerbücher übersetzt und erklärt*, 1931.

D. DE BRUYNE, *Le texte grec des deux premiers livres des Machabées*, dans *Revue biblique*, 1922, p. 31-54 ; F. M. ABEL, *Topographie des campagnes machabéennes*, *ibid.*, 1923, p. 495-521 ; 1924, p. 207-217, 371-387 ; 1925, p. 194-216 ; 1926, p. 206-222, 510-533.

1. *Kritik der beiden Makkabäerbücher*, 1900.

2. Article *Makkabäerbücher*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. III, 1929, col. 1861.

# TROISIÈME PARTIE

# LES LIVRES DIDACTIQUES

## CHAPITRE PREMIER

## LA POÉSIE HÉBRAÏQUE

La troisième partie du canon de l'Ancien Testament renferme sept livres : Job, Psaumes, Proverbes, Ecclésiaste, Cantiques des Cantiques, Sagesse, Ecclésiastique, auxquels on donne un double nom. On les nomme d'ordinaire écrits didactiques ou sapientiaux, parce qu'ils ont pour but d'enseigner la vraie sagesse. Mais on les désigne aussi sous le titre d'écrits poétiques; car, tandis que dans les autres livres de l'Ancien Testament les vers forment l'exception, ceux-ci sont rédigés dans la majeure partie de leurs éléments suivant les règles de la poésie. Parmi eux se trouvent les produits les plus remarquables du génie israélite, dont quelques-uns peuvent rivaliser avec les meilleures œuvres des autres littératures. Pour mieux se rendre compte de leur genre commun, il faut donc préalablement se mettre devant les yeux les caractères de la poésie hébraïque.

### I. — Genres.

Les Israélites, qui ont produit d'admirables chefs-d'œuvre littéraires, occupent au point de vue poétique une place tout à fait à part. On le constate déjà par les genres qu'ils ont cultivés. Ils n'en ont pratiqué que deux : le genre lyrique et le genre didactique.

L'épopée et le drame manquent complètement à la Bible. Tout au plus peut-on parler de tendances épiques dans Job ou de tendances dramatiques dans le Cantique. En revanche, les morceaux lyriques y abondent. Parce qu'ils

étaient en même temps destinés à être chantés, ils s'appellent en hébreu *schir* (« chanson »). Les poètes y laissent parler leur imagination et leur cœur, surtout pour glorifier Dieu et le remercier de ses bienfaits, lui exprimer leur attachement et le bonheur qu'ils trouvaient en lui. Les poèmes didactiques, nommés *maschal* (parabole, enseignement parabolique, enseignement tout court, sentence) renferment d'une part les plus belles et les plus profondes pensées que la révélation inspirait à leurs auteurs, de l'autre des conseils pratiques pour la vie quotidienne.

## II. — Parallélisme.

Mais la poésie ne consiste pas seulement en de belles phrases et en des expressions choisies : elle comporte encore et essentiellement une forme extérieure appropriée. C'est seulement lorsque la matière fournie par la langue est moulée dans un rythme qui lie, d'après des règles déterminées, les syllabes aux syllabes, les mots aux mots, les phrases aux phrases, qu'on peut parler d'art poétique.

A ce point de vue également, les poètes hébreux ont un genre spécial. Ils n'ont pas pensé tout d'abord à moduler les syllabes et les mots, mais à disposer les idées et les phrases : leur technique consiste habituellement à dédoubler l'expression d'une seule et même pensée. On dirait qu'ils ont aimé entendre l'écho de la proposition qu'ils venaient de formuler, de manière à faire pour ainsi dire rimer les pensées, la rime des mots leur étant à peu près inconnue.

De ce chef, leurs développements se meuvent toujours en deux stiques parallèles. Aussi, depuis l'évêque anglican Lowth[1] (1753), cette loi fondamentale de la poésie hébraïque est-elle appelée *parallelismus membrorum*. Ce parallélisme se manifeste, d'une manière générale, en ce que deux versets répètent la même chose en d'autres termes. Il est pratiqué sous trois formes :

1. *De sacra poesi Hebraeorum praelectiones.*



Parallélisme synonymique, qui est une simple reprise de l'idée, sans être pourtant une tautologie, parce que des termes nouveaux rendent la pensée plus claire et plus attrayante, par exemple Ps., 6,2 : « Seigneur, ne me repousse pas dans ta colère, ne me châtie pas dans ta fureur ».

Parallélisme antithétique, dans lequel le deuxième stique reproduit le contenu du premier par voie de contraste, par exemple Prov., 14, 34 : « La justice élève un peuple, mais le péché est la honte des nations ».

Parallélisme synthétique, lorsque la pensée n'est pas achevée dans le premier membre, mais n'est complétée que dans le second, de manière à être répartie sur les deux, par exemple Ps., 18,8 : « La Loi du Seigneur est parfaite, elle ranime l'âme ; le témoignage du Seigneur est fidèle et instruit le simple ».

## III. — Rythme.

En plus de ce parallélisme, la poésie hébraïque connaît aussi un véritable rythme dans la distribution des syllabes et des mots.

Dans les langues classiques ainsi que dans un certain nombre de langues modernes, le rythme repose sur la quantité des syllabes : des syllabes longues et courtes alternent d'après des règles qu'on appelle mètres. Autrefois on a cru retrouver ces sortes de mètres dans la Bible. C'est ainsi que Philon, Josèphe, saint Jérôme, à propos des Psaumes et d'autres poèmes bibliques, ont parlé d'hexamètres, d'iambes. Mais ces mètres quantitatifs ne s'appliquent pas à l'hébreu : la structure des mots s'y oppose, parce que la mesure de beaucoup de syllabes varie avec le ton.

La même particularité rend vaines les tentatives faites autrefois surtout par Bickell[1] (1882), aujourd'hui encore par Hölscher[2] (1920), pour appliquer au vers hébreu le

1. *Carmina Veteris Testament metrice.*

2. *Elemente arabischer, syrischer und hebräischer Metrik*, dans *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, n° 34, p. 93-101.

mètre qui règle la poésie syriaque et qui repose sur le nombre des syllabes.

Dès lors, ce qui joue nécessairement un rôle prépondérant dans le rythme hébraïque, c'est l'accent. Ce principe de l'accentuation a été découvert par Ley[1] (1875). Les mètres des Hébreux consistent donc dans le retour, à intervalles égaux, d'une syllabe plus fortement accentuée que celles qui l'entourent. Cette technique particulière à la Bible est aujourd'hui presque universellement reconnue. Mais son application dans les détails, savoir la détermination du nombre exact des syllabes accentuées et non accentuées des différents poèmes, est encore très discutée et le sera probablement toujours.

Pour un seul genre, la poésie élégiaque, on a pu, depuis Budde[2] (1882), préciser un peu le mètre, en constatant qu'un stique plus long est régulièrement suivi d'un stique plus court.

### IV. — Strophique.

D'ordinaire, la structure poétique ne s'étend pas uniquement aux vers isolés, mais encore à leur ensemble pour les lier en strophes. Cet art a été également pratiqué chez les Hébreux.

Il n'est pas difficile de reconnaître çà et là des strophes dans les livres bibliques Elles se révèlent tantôt par le contenu même des différentes parties d'un poème, par exemple Ps., 2 et 113 A, tantôt par des signes extérieurs dont les plus sûrs sont le refrain, par exemple Ps., 41-42, et l'alphabétisme, par exemple Lam., 1-4; Ps., 118.

Non contents de ces données générales, les exégètes modernes ont cherché à élucider davantage la strophique des Hébreux. D'après plusieurs auteurs, beaucoup de morceaux

1. *Grundzüge des Rhythmus, des Vers- und Strophenbaues in der hebräischen Poesie.*

2. *Das hebräische Klagelied*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1882, p. 1-52.



des livres didactiques et prophétiques sont composés de strophes. Le système le plus en vogue à ce point de vue est celui des PP. Zenner (1896) et Condamin (1933), d'après lesquels il faut toujours distinguer strophe, antistrophe et strophe intermédiaire.

## BIBLIOGRAPHIE

G. Bickell, *Carmina Veteris Testamenti metrice*, 1882 ; J. Döller, *Rhythmus, Metrik und Strophik in der biblisch-hebräischen Poesie*, 1899 ; V. Zapletal, *De poesi Hebraeorum in Veteri Testamento conservata*, 2e éd., 1911 ; S. Euringer, *Die Kunstformen der althebräischen Poesie*, 1912 ; N. Schlögl, *Die biblisch-hebräische Metrik*, 1912 ; F. Zorell, *Einführung in die Metrik und die Kunstformen der hebräischen Psalmendichtung*, 1914.

K. Zenner, *Die Chorgesänge im Buche der Psalmen*, 1896 ; E. Podechard, *Notes sur les Psaumes. Des rapports des vers hébreux et du parallélisme*, dans *Revue biblique*, 1906, p. 297-335 ; M. Faulhaber, *Strophentechnik in der biblischen Poesie*, dans *Festschrift für Hertling*, 1913, p. 1-22 ; A. Condamin, *Contre le morcellement des Psaumes*, dans *Recherches de science religieuse*, 1925, p. 205-233 ; *Poèmes de la Bible avec une introduction sur la strophique hébraïque*, 1933.

# CHAPITRE II

## LE LIVRE DE JOB

### I. — Contenu et objet.

Avec le récit des malheurs survenus à Job, ce livre contient la discussion du problème général de la souffrance du juste.

Le héros principal en est sans aucun doute un personnage historique (Éz., 14,14-20; Tob., 2,12-15; Jac., 5,11) et, par conséquent, le fond en est emprunté à une ancienne tradition. Job, opulent cheikh arabe, qui vivait à l'est de la Palestine au temps des patriarches, est éprouvé par Dieu, qui permet à Satan de le priver subitement de tous ses biens, de tous ses enfants, de la santé elle-même; il reste pourtant soumis et attaché à Dieu et reçoit finalement en récompense le double de ce qu'il a perdu.

Cette histoire, racontée au commencement et à la fin du livre, 1,1-2,10 et 42,7-16 (hébr. 17), encadre l'exposé didactique sur la question du mal. La majeure partie de l'écrit, 2,11-31,40, est consacrée à la réfutation de l'opinion, courante en Israël, d'après laquelle celui qui souffre a mérité son sort par ses péchés, le juste étant toujours protégé et récompensé par Dieu. Cette conception étroite est mise dans la bouche des trois amis de Job, Éliphaz, Baldad et Sophar, qui viennent pour le consoler. Au cours de trois cycles de dialogues, 2,11-14,22; 15-21; 22-31, Job, fort de sa conscience, proclame énergiquement sa pleine innocence, à tel point qu'il est tenté d'accuser Dieu d'injustice. Les amis de Job sont réduits au silence par son argumenta-



tion. Alors survient un quatrième personnage, Éliu (*Elihou*), qui expose une solution positive du problème soulevé : Dieu reste irréprochable alors même qu'il inflige des peines au juste; car il les lui envoie pour l'éprouver et le purifier, 32-37. Comme s'il reconnaissait l'insuffisance de cette explication, Éliu souligne à plusieurs reprises que l'homme doit se soumettre sans murmure à tout ce que Dieu lui envoie et renoncer à pénétrer le mystère de ses voies, qui reste insondable.

Pour mettre davantage en évidence cette dernière idée, le poète fait enfin apparaître Dieu lui-même, qui, en deux discours grandioses, 38,1-42,6, décrit quelques-unes de ses œuvres créatrices. Chemin faisant, il pose de nombreuses questions sur tout le domaine de la nature, afin de faire éclater sa toute-puissance ainsi que son incomparable sagesse et de montrer à l'homme son ignorance et son néant. La conclusion qui s'en dégage est que le mortel ne réussit même pas à comprendre les créatures, beaucoup moins encore le créateur et les plans qu'il poursuit dans la répartition des biens et des maux.

### II. — Origine et intégrité.

On ignore par qui et quand ce livre a été composé. En effet, « par suite de la haute culture intellectuelle et de l'esprit cosmopolite de l'auteur, les moyens ordinaires pour en fixer la date font défaut » (Sellin[1]). Il est cependant bien plus probable que l'auteur a vécu avant qu'après l'exil. Aussi autrefois admettait-on toujours un auteur préexilien, qu'on identifiait tantôt avec Job lui-même, tantôt avec un écrivain de l'ancien Israël, tel que Moïse, Salomon ou Jérémie.

Aujourd'hui la plupart des exégètes protestants et quelques catholiques s'estiment en droit de placer le livre au temps postexilien, soit perse, soit de préférence grec.

1. *Einleitung*, p. 152.

Cependant, outre le caractère classique de sa langue, c'est surtout le cadre eschatologique du livre qui suggère de penser plutôt à l'époque préexilienne; car ce cadre est celui de l'ancienne croyance au Schéol : nulle part, dans ses discussions, l'auteur ne fait intervenir une rétribution ultra-terrestre. Ce qui se comprendrait mal, s'il avait vécu au temps du parsisme ou de l'hellénisme. D'autant qu'il se distingue par une haute culture intellectuelle et un large cosmopolitisme. Précisément parce que toute perspective de l'au-delà lui manque, la souffrance du juste devient pour lui un si poignant problème. Tandis que le dernier commentateur catholique du livre, le P. Szczygiel[1] (1931), adhère à la thèse de l'origine préexilienne, ses deux prédécesseurs immédiats, Dhorme[2] (1926) et Peters[3] (1928), ainsi que Bigot[4] préfèrent une date postexilienne.

Depuis la découverte des tablettes cunéiformes qui renferment un poème sur le « Juste souffrant »[5], on discute la relation entre ce texte babylonien et le livre de Job. Un roi, accablé de malheurs, y proclame son innocence et retrouve par la grâce de Mardouk sa prospérité primitive. Quelques-uns ont voulu voir dans ce monologue le prototype dont le livre hébreu serait l'imitation. Sans doute, il y a des ressemblances d'idées et de faits entre les deux textes. Cependant leur parenté n'est pas telle qu'elle impose comme nécessaire ou probable l'hypothèse d'une dépendance du livre biblique. D'autant que le cas d'un malheureux qui retrouve les faveurs divines est très fréquent et que le génie de l'auteur sacré n'avait certainement aucun besoin d'une impulsion étrangère.

De nos jours, on conteste souvent l'unité de l'ouvrage. Le cadre historique, certaines parties des discours de

1. *Das Buch Job*, p. 26 sq.
2. *Le livre de Job*, p. CXXXV sq.
3. *Das Buch Job*, p. 42.
4. Article *Job*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IV, col. 1470.
5. Voir le texte dans P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, 1907, p. 372.



Jahvé et surtout les discours d'Éliu en entier sont regardés comme des additions postérieures. Mais, quand on tient compte des caractères particuliers de la poésie hébraïque : manque de plan strict, incohérences et répétitions, les raisons alléguées pour l'origine secondaire de certaines parties de Job, bien qu'elles soient impressionnantes à première vue, au moins pour les discours d'Éliu, — on objecte que celui-ci apparaît brusquement et disparaît sans être encore mentionné ultérieurement — ne pèsent pas d'un grand poids. Pour revendiquer l'authenticité de ces derniers, le P. Szczygiel a versé aux débats un argument aussi nouveau que puissant : il fait valoir que la discussion du problème du mal se déroule sous la forme d'une action judiciaire, dans le cadre de laquelle, d'une part, l'entrée en scène d'Éliu serait effectivement préparée et, de l'autre, le silence, gardé à son sujet dans les discours de Dieu et dans l'épilogue, serait suffisamment explicable[1].

## III. — Importance théologique et beauté littéraire.

Ce livre est le seul écrit biblique qui traite *ex professo* de philosophie religieuse : il est une apologie de la croyance en la Providence divine. A côté de la théodicée qui en forme l'objet principal, le poème a aussi son intérêt pour la démonologie et l'eschatologie de l'Ancien Testament. La théologie catholique a souvent utilisé le texte 19,25 : *Scio enim quod Redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum* en faveur de la croyance en la résurrection.

La beauté littéraire de ce livre égale la grandeur de son contenu. Job est unanimement reconnu comme une des œuvres les plus remarquables de la littérature du monde. L'auteur excelle dans les développements dialectiques, il décrit admirablement les phénomènes psychologiques et les spectacles de la nature. Son style est d'un art consommé.

1. *Op. cit.*, p. 24-26.

Malheureusement le texte a beaucoup souffert. Origène et saint Jérôme se plaignaient déjà que bien des passages fussent incompréhensibles. La Vulgate est une traduction fidèle de l'original.

BIBLIOGRPAHIE

H. Lesêtre, *Le livre de Job*, 1886 ; J. Knabenbauer, *Commentarius in librum Job*, 1885 ; P. Dhorme, *Le livre de Job*, 1926 ; N. Peters, *Das Buch Job übersetzt und erklärt*, 1928 ; P. Szczygiel, *Das Buch Job übersetzt und erklärt*, 1931.

A. van Hoonacker, *Une question touchant la composition du livre de Job*, dans *Revue biblique*, 1903, p. 161-189 ; F. Martin, *Le juste souffrant babylonien*, dans *Journal asiatique*, 1910, t. XVI, p. 75-143 ; S. Landersdorfer, *Eine babylonische Quelle für das Buch Job ? Eine literargeschichtliche Studie*, 1911 ; V. Scheil, *Encore un Job babylonien*, dans *Revue d'assyriologie*, 1912, p. 65-68 ; F. Ceuppens, *De libro Job quaestiones selectae*, 1932.

# CHAPITRE III

## LE LIVRE DES PSAUMES

### I. — Noms et numérotation.

*Psaume*, mot d'origine grecque, est la traduction du terme hébreu *mizmor*, qui, après avoir principalement signifié le son d'un instrument à cordes et un chant accompagné d'un instrument de ce genre, est devenu la désignation d'un chant religieux en général.

*Psautier* est le nom d'une grande harpe, mais désigne en outre, au sens figuré, la collection des Psaumes. Le titre hébreu du Psautier est « livre des louanges », bien qu'une partie seulement des Psaumes soient des hymnes.

Les Psaumes sont au nombre de cent cinquante et divisés en cinq livres : 1-40, 41-71, 72-88, 89-105, 106-150, qui correspondent à des collections successives. Tandis que les deux premiers contiennent principalement des Psaumes davidiques, les deux derniers renferment beaucoup de Psaumes exiliens et postexiliens.

La numérotation du Psautier hébreu n'est pas la même que celle des textes grec et latin. Elle n'est identique que pour les huit premiers et les quatre derniers Psaumes. Les différences tiennent au dédoublement de quelques Psaumes, tantôt dans l'original, tantôt dans nos versions. A partir du Psaume 9, les chiffres latins et grecs sont d'ordinaire inférieurs d'une unité aux chiffres hébreux.

## II. — Titres.

En tête de la plupart des Psaumes, on lit des suscriptions qui en indiquent l'auteur, le genre poétique, les circonstances historiques, l'exécution musicale ou l'emploi liturgique. Elles n'ont pas la même garantie que le texte des Psaumes, parce qu'elle sont dues aux collecteurs plutôt qu'aux auteurs. Aussi bien présentent-elles des variantes considérables : en hébreu elles manquent complètement pour trente-quatre Psaumes ; en grec et en latin seuls les deux premiers Psaumes en sont tout à fait dépourvus ; dans la *Peschito* toutes ces remarques musicales et historiques sont omises et remplacées par d'autres.

La valeur de ces titres dépend de leur date. Or ils sont en général très anciens, c'est-à-dire bien antérieurs à la version des Septante, pour lesquels un bon nombre en étaient déjà inintelligibles. Malheureusement ils sont restés aussi peu clairs jusqu'à nos jours : les données les plus obscures sont les annotations musicales. Les plus importants sont ceux qui renferment l'indication de l'auteur, surtout s'ils se trouvent simultanément en hébreu et en grec.

## III. — Origine des Psaumes et du Psautier.

Les titres hébreux indiquent l'auteur pour 102 Psaumes : ils en attribuent 63 à David — en grec il y a 84 Psaumes davidiques, en latin 85, en syriaque 86 — 1 à Moïse, 2 à Salomon, 12 à Asaph, qui fut, ainsi qu'Éman et Éthan, chef des chantres au temps de David, 11 aux Corachites, famille de chantres mentionnée surtout à l'époque de David, 1 à Éman et 1 à Éthan. En hébreu, 50 restent sans nom d'auteur; en grec et en latin 35.

Conformément à ces indications, la tradition juive et chrétienne a unanimement proclamé David comme auteur principal des Psaumes : *auctor praecipuus carminum Psalterii* décrète également la Commission biblique (1er mai 1910).



Cette tradition est d'autant plus respectable qu'elle est confirmée par les livres historiques et prophétiques, qui font grand cas des talents poétiques et musicaux de David ainsi que de ses produits littéraires, I Sam., 16,18 ; II Sam., 1,17 sq ; 3,33 sq. ; 6,15 ; 22 ; 23,1 ; Am., 6,5 ; II Paral., 7,6 ; 29,30.

Néanmoins, guidée par les mêmes principes qui l'ont amenée à nier l'authenticité mosaïque du Pentateuque, la critique rationaliste non seulement a contesté tous les Psaumes à David, mais encore supposé pour la plupart un origine postexilienne, voire macchabéenne [1]. Cependant un bon nombre d'exégètes protestants reviennent vers les positions traditionnelles : les uns estiment par exemple que les Psaumes qui s'adressent à un roi, 2, 17, 19, 20, 27, 44, 60, 62, 71, 109, 131, ou qui professent une opinion libre sur les sacrifices, 14, 29, 49, 50, sont préexiliens [2] ; d'autres reconnaissent que certains appartiennent à David ou même lui seraient antérieurs [3].

Dans le cas où le titre, par l'indication de l'auteur, ne donne pas la date d'un Psaume, elle est d'ordinaire assez difficile à marquer. Car aux nombreux Psaumes qui remontent aux anciens temps d'Israël bien d'autres se sont ajoutés au cours de son histoire, dont quelques-uns seulement reflètent nettement le temps de leur origine. Dès lors, il est arbitraire d'attribuer la majorité des Psaumes à la période postexilienne. D'autre part, il est certain que l'époque perse, dont la situation extérieure et intérieure était propice à la poésie religieuse et au culte du temple, a vu naître plusieurs Psaumes, par exemple les magnifiques Psaumes de pèlerinage, 119-133. Par contre, la période macchabéenne était beaucoup moins favorable aux belles et brillantes

1. Le commentaire le plus radical à ce point de vue est celui de Duhm, *Die Psalmen erklärt* (1899, 1922).

2. Voir Sellin, *Einleitung*, p. 137 sq. ; R. Kittel, *Die Psalmen*, 5e éd., 1929, p. XXX sq.

3. Pour les Psaumes davidiques, voir König, *Die Psalmen*, 1927 ; pour les Psaumes prédavidiques, Causse, *Les plus vieux chants de la Bible*, 1926.

manifestations de la piété. Aussi, même pour les Psaumes 43, 73, 78, 82 qu'on regarde si souvent comme macchabéens, mieux vaut supposer une date et une situation plus ancienne. Du reste les derniers commentateurs protestants du Psautier, H. Gunkel[1] (1928) et R. Kittel[2] (1929), ne datent qu'avec beaucoup de réserve ces Psaumes du temps macchabéen.

Après avoir d'abord existé isolément, les Psaumes ont été réunis en groupes partiels. Ces groupements ont été successifs : c'est ce qui ressort de la répétition des mêmes Psaumes, par exemple 13 = 52; 39,14-18 = 69. La date et l'étendue de ces divers recueils ainsi que les principes d'après lesquels ils ont été constitués sont difficiles à préciser. La première collection a été sans doute entreprise par David lui-même, lorsqu'il organisa le culte; tout au plus a-t-elle pris naissance peu de temps après lui. Elle est représentée par le premier livre. Le deuxième et le troisième livres correspondent à des collections ultérieures, qui furent encore faites en majeure partie avant l'exil. Les quatrième et cinquième livres renferment plusieurs petits recueils qui s'espacent sur le temps postexilien, mais ne semblent guère, au moins pour l'ensemble, postérieurs à l'an 300 avant Jésus-Christ.

### IV. — Contenu, genres, valeur poétique et théologique, but, rôle.

Le contenu du Psautier est riche et multiple. Car, plus qu'aucun autre livre de l'Ancien Testament, le Psautier est le reflet et l'écho de toute la religion et de toute l'histoire d'Israël. Il est la preuve par excellence de la hauteur et de la puissance des sentiments pieux qui ont animé les Juifs à travers les âges. Il n'est pas de meilleure source pour bien connaître l'Ancien Testament.

1. *Einleitung in die Psalmen*, 1er fasc., 1928, p. 139.
2. *Die Psalmen*, 5e éd., p. XXXXI.



Tous les grands thèmes religieux reparaissent tour à tour dans les Psaumes : Dieu, ses attributs et ses œuvres, les anges, l'univers, l'homme avec sa gloire et sa misère ainsi que ses destinées après la mort, Israël et Jérusalem avec leur passé et leur glorieux avenir, la Loi, les fêtes et autres manifestations du culte public.

Ces sujets, les Psalmistes les ont envisagés sous bien des aspects et les ont décrits sur bien des tons : tantôt avec des accents de joie, de courage et d'espérance; tantôt dans des sentiments de tristesse, de déception ou de contrition; tantôt en des transports lyriques; tantôt sous la forme d'enseignements pratiques; tantôt pour glorifier, tantôt pour supplier le Très-Haut.

Cette diversité de sujets et la manière si différente dont ils sont traités ont pour suite une extrême variété de genres. On y distingue des hymnes de louanges ou d'action de grâces, des prières proprement dites adressées à Dieu dans les nécessités publiques ou privées, des chants de plainte ou de pénitence, mais aussi d'imprécation contre les ennemis, des poèmes historiques, didactiques, messianiques ou liturgiques.

A la richesse et à la profondeur du fond correspond dans les Psaumes la beauté et l'harmonie de la forme. La plupart sont d'une haute valeur littéraire; plusieurs sont de vraies perles de poésie lyrique. Comme qualités spéciales de style il faut surtout y relever la simplicité, la clarté et la vivacité.

Les poètes qui ont composé ces chefs-d'œuvre théologiques et poétiques n'ont pas toujours eu pour but immédiat de fournir des textes liturgiques. Souvent ils voulaient tout simplement donner un libre essor à leurs impressions ou idées religieuses. De ce chef, les Psaumes sont le monument le plus expressif de la piété personnelle sous l'ancienne Loi. Ceux qui ont collectionné ces prières privées pour l'usage public ne pouvaient pas mieux faire pour embellir et spiritualiser le culte mosaïque.

Leur ensemble est ainsi devenu avec raison un incomparable livre officiel de prières et de chants, non seulement

pour la Synagogue mais encore pour l'Église. En conséquence, l'étude des Psaumes présente pour les fidèles et pour les clercs un intérêt pratique, que pas un autre livre de la Bible n'offre au même degré.

### V. — Texte.

Par malheur le texte des Psaumes se trouve dans un état bien défectueux.

Déjà le texte *hébreu* est loin de correspondre parfaitement à celui qui sortit de la plume des auteurs inspirés. La cause en est dans l'usage fréquent des Psaumes chez les Juifs. Tout d'abord, pour les adapter à la liturgie et aux besoins de la communauté postexilienne, de légères retouches étaient indispensables. Mais ces changements volontaires sont minimes par rapport aux fautes involontaires qui s'y glissaient peu à peu en raison des nombreuses transcriptions qu'ils étaient appelés à recevoir. Maints passages en sont à tel point corrompus qu'ils sont devenus inintelligibles.

Au moment où le Psautier hébraïque renfermait ainsi déjà une foule de fautes, il fut traduit en *grec* par les Septante. Cette traduction est malheureusement une des plus mauvaises de la Bible grecque. Les traducteurs, qui ne savaient bien ni le grec ni l'hébreu, ont souvent mal lu, mal séparé, mal compris ou mal rendu les mots de l'original. Ce qui n'empêche pas ce texte grec d'avoir par endroits de meilleures leçons que le texte massorétique.

C'est sur ce texte grec qu'a été greffée la version *latine*. Elle a été faite d'une manière littérale et en langue vulgaire, sans doute dès le IIe siècle. Elle ne manqua pas de s'altérer à son tour, et, au IVe siècle, il y avait une telle diversité entre les différents manuscrits qu'en 383 le pape Damase donna l'ordre à saint Jérôme de la corriger. Celui-ci n'y apporta d'abord que de légères retouches. Cette première révision est appelée *Psautier romain*, parce qu'elle fut tout de suite adoptée à Rome où elle est encore en usage à Saint-Pierre. Dans le Bréviaire, le texte de l'invitatoire de



même que celui des répons et des antiennes lui est emprunté. Ainsi en est-il également dans le Missel pour toutes les citations prises dans les Psaumes.

En 390, cette première révision fut suivie d'une seconde, que saint Jérôme fit à Bethléem surtout d'après les Hexaples d'Origène. Introduite d'abord dans les Gaules, elle s'appelle pour ce motif *Psautier gallican*. Elle est devenue le Psautier de la Vulgate et du Bréviaire.

Plus tard saint Jérôme fit encore une nouvelle traduction des Psaumes sur l'hébreu, qu'on appelle communément *Psautier de saint Jérôme*. Bien qu'elle fût excellente, l'Église ne l'imposa pas, parce qu'on était déjà trop accoutumé au texte du Psautier gallican.

### VI. — Décret de la Commission biblique.

En considération de l'importance exceptionnelle des Psaumes, la Commission biblique a publié, le 1er mai 1910 un décret qui fixe les points suivants :

I. Les désignations usuelles : *Psaumes de David*, *Psautier davidique* et autres, même quand elles sont employées dans les documents ecclésiastiques, ne signifient pas que David soit l'unique auteur des Psaumes.

II-III. De l'accord du texte hébreu et des versions anciennes on peut conclure à bon droit que les titres qui se trouvent en tête des Psaumes sont plus anciens que les Septante et remontent au moins à une ancienne tradition juive, sinon aux auteurs mêmes des Psaumes. Dès lors, il ne serait pas prudent d'en mettre en doute l'authenticité sans une raison grave.

IV. Conformément au témoignage de l'Ancien et du Nouveau Testament, au consentement des Juifs et des Pères de l'Église, il n'est pas prudent de nier que David soit l'auteur principal du Psautier (*auctor praecipuus Psalterii carminum*).

V. En particulier, il ne peut pas être nié que David ait composé les Psaumes qui, soit dans l'Ancien, soit dans le

Nouveau Testament, sont expressément cités sous son nom et parmi lesquels doivent spécialement être nommés les Psaumes 2, 15, 17, 31, 68, 109.

VI. Sous réserve de l'inspiration totale du texte sacré, on peut admettre que certains Psaumes ont reçu de légères modifications dues, soit à des besoins liturgiques, soit à des fautes de copie.

VII. On ne peut pas soutenir avec probabilité l'opinion des exégètes modernes qui, pour des arguments d'ordre intrinsèque, placent beaucoup de Psaumes après Esdras et Néhémie, voire même au temps des Macchabées.

VIII. D'après les multiples témoignages du Nouveau Testament et le consentement unanime des Pères, il faut reconnaître plusieurs Psaumes prophétiques et messianiques, qui prédisent l'avènement, le règne, le sacerdoce, la passion, la mort et la résurrection du Libérateur futur et rejeter l'opinion de ceux qui restreignent toutes les prédictions du Psautier uniquement à l'avenir d'Israël.

BIBLIOGRAPHIE

J. Knabenbauer-M. Hagen, *Commentarius in Psalmos*, 1912; Fr. Zorell, *Psalterium ex hebraeo latinum*, 1928.

H. Lesêtre, *Le livre des Psaumes*, 1883, 2e éd., 1911 ; A. Crampon, *Les Psaumes*, 1902 ; M.-B. d'Eyragues, *Les Psaumes traduits de l'hébreu*, 1904 ; E. Pannier, *Les Psaumes d'après l'hébreu*, 1908; L.-C. Fillion, *Le nouveau Psautier du bréviaire romain*, 7e éd., 1917; H. Pérennès, *Les Psaumes traduits et commentés*, 1922; E. Hugueny, *Psaumes et cantiques du bréviaire*, 1922; *Le Psautier du bréviaire*, 1933; J. Weber, *Le Psautier du bréviaire romain*, 1932.

G. Hoberg, *Die Psalmen der Vulgata*, 2e éd., 1906 ; V. Thalhofer-F. X. Wutz, *Erklärung der Psalmen*, 9e éd., 1923; A. Schulte, *Die Psalmen des Breviers*, 3e éd., 1924 ; F. X. Wutz, *Die Psalmen textkritisch untersucht*, 1925 ; H. Rembold, *Der Davidpsalter des römischen Breviers lateinisch und deutsch*, 1933.

J. Ecker, *Porta Sion. Lexikon zum lateinischen Psalter*, 1903.

# CHAPITRE IV

## LE LIVRE DES PROVERBES

### I. — Nom, contenu, division et caractère.

Le livre qui porte le titre de *Proverbes de Salomon* n'est nullement une collection de *proverbes* au sens propre du mot, c'est-à-dire de dictons empruntés à la sagesse populaire. L'hébreu *maschal* qui a donné lieu à cette traduction signifie en réalité parabole, sentence, enseignement : en conséquence, ce livre est un recueil de différents genres de poésies didactiques. La plupart sont de courtes maximes spirituelles, des distiques sous forme de parallélisme synonymique et antithétique, composés par différents sages et réunis sans ordre systématique ; mais il y a aussi des poèmes plus longs qui représentent des exposés cohérents.

Les Proverbes se subdivisent ainsi :

I. Discours d'introduction, 1-9, qui recommande la sagesse en général, en vantant ses avantages et en montrant son origine divine.

II. Première collection de sentences salomoniennes, 10,1-22,16, avec deux appendices qui contiennent des maximes de sages inconnus, 22,17-24,22 ; 24,23-24,24.

III. Deuxième collection de sentences salomoniennes « faite par les hommes d'Ézéchias, roi de Juda », 25,1-29,27, avec trois suppléments : paroles du sage Agur, 30 ; conseils adressés au roi Lemuel par sa mère, 31,1-9 ; poème alphabétique qui contient l'éloge de « la femme forte », 31,10-31.

Tout cet ensemble de textes est consacré à l'enseignement de la sagesse, non pas spéculative et philosophique, mais

pratique et religieuse, qui a pour base la crainte de Dieu et qui entraine simultanément la lutte contre la «folie», c'est-à-dire l'immoralité et l'impiété. On y lit surtout les règles de conduite acquises par l'expérience que l'homme doit observer pour être heureux en jouissant des biens de cette terre.

## II. — Origine.

Déjà les différents recueils dont il est constitué prouvent que le livre des Proverbes n'est pas un ouvrage d'un seul jet. Les sentences dont il se compose furent collectionnées à plusieurs reprises; ces collections partielles furent fusionnées plus tard ; la rédaction définitive du livre semble appartenir au temps postexilien seulement.

Tout à fait différents des rédacteurs sont les auteurs proprement dits. Ils sont mentionnés dans les titres qui se trouvent en tête des subdivisions. Le principal et le seul réellement connu est Salomon.

De nos jours, les exégètes non catholiques nient toute connexion de l'ouvrage avec ce roi pour le placer au temps postexilien. La raison de cette exclusive est que la situation religieuse et sociale qui s'y reflète ne serait aucunement celle de l'ancien Israël. Récemment la critique est devenue un peu moins radicale : certains de ses représentants admettent que les sentences des deux collections principales datent du temps des rois et « peuvent[1] », en petite partie, remonter à Salomon.

Cette opposition à l'origine salomonienne des Proverbes est dénuée de tout appui sérieux. Car d'abord ni la langue ni le fond ne l'autorisent. Il est vrai que les critiques allèguent par exemple l'absence de polémique contre l'idolâtrie : c'est oublier que les Proverbes ne s'adressent pas à la grande masse, mais à une élite déjà hostile à l'adoration des faux dieux, et que le livre représente un choix de sentences fait longtemps après Salomon, dans lequel il fut

1. EISSFELDT, *Einleitung*, p. 527.



sans doute tenu compte des besoins de l'époque. Cette sélection peut aussi expliquer le haut niveau social que reflètent les sentences, dans la mesure où effectivement il ne cadrerait pas avec l'époque de Salomon.

De plus, les indications du livre des Proverbes sur son auteur principal sont confirmées par le premier livre des Rois, 5, 12, qui fait l'éloge de la grande sagesse et de l'abondante activité littéraire de Salomon.

Enfin nous savons aujourd'hui que, dès le commencement du IIIe millénaire, la poésie gnomique fut pratiquée chez de nombreux peuples orientaux, surtout chez les Égyptiens. Dès lors, il n'y a aucune raison de nier que les Juifs aient pu faire autant, ne fût-ce que pour imiter les Égyptiens, avec lesquels Salomon entretenait des relations régulières.

Cependant quelques exégètes catholiques, par exemple le P. Knabenbauer[1], croient devoir faire des réserves au sujet de l'authenticité salomonienne du discours introductoire. Le contenu abstrait de ces neuf premiers chapitres et surtout la spéculation qu'ils contiennent sur la Sagesse incréée feraient plutôt penser à l'époque hellénique.

Récemment des textes didactiques de l'Ancien Orient ont été découverts, dont quelques passages présentent de notables et surprenantes ressemblances avec certaines maximes des Proverbes. C'est le cas pour des sentences contenues dans le roman araméen d'Ahikar, déjà connu depuis une trentaine d'années, plus encore pour celles, tout dernièrement retrouvées, du sage égyptien Amen-em-opé, qui a vécu au commencement du Ier millénaire et dont quelques conseils correspondent beaucoup à ceux de Prov., 22,17-23,11. Ces parallèles montrent que les poètes gnomiques d'Israël n'ont pas seulement puisé leur sagesse dans la révélation et dans l'expérience pratique, mais encore dans la littérature des peuples voisins. Il ne faut cependant pas en tirer des conclusions exagérées concernant la

1. *Commentarius in Proverbia*, 1910, p. 13.

dépendance des Proverbes par rapport à la sagesse égyptienne. En effet, les auteurs ne manquent pas qui affirment le contraire, savoir qu'Amen-em-opé a puisé dans les Proverbes[1].

## BIBLIOGRAPHIE

H. Lesêtre, *Le livre des Proverbes*, 1879 ; J. Knabenbauer, *Commentarius in Proverbia*, 1910 ; H. Wiesmann, *Das Buch der Sprüche übersetzt und erklärt*, 1923 ; E. Tobac, *Les cinq livres de Salomon*, 1926.

A. Hudal, *Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches*, 1914 ; H. Wiesmann, *Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomons ?* dans *Biblische Zeitschrift*, 1927, p. 43-50 ; J. Theis, *Die Lehre des Amen-em-ope, eine ägyptische Quelle des biblischen Spruchbuches*, dans *Pastor bonus*, 1924, p. 256-269 ; A. Mallon, *La sagesse de l'égyptien Amen-em-ope et les Proverbes de Salomon*, dans *Biblica*, 1927, p. 3-30 ; A. Robert, *Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX*, dans *Revue biblique*, 1934, p. 42-68, 172-204.

1. Voir Kevin, *The Wisdom of Amen-em-ope and its possible dependence upon the Hebrew Book of Proverbs*, dans *Journal of Oriental Research*, nov. 1930.

# CHAPITRE V

# L'ECCLÉSIASTE

## I. — Nom et contenu.

Ce livre porte en hébreu le nom de *Paroles de Qohelet, fils de David, roi de Jérusalem. Qohelet* désigne un homme qui parle dans une assemblée religieuse, donc un prédicateur (d'où l'allemand *Prediger*, communément usité depuis Luther) : *Ecclésiaste* en est la traduction littérale en grec, qui est passée dans le latin et les langues modernes.

En tête de son livre, 1,3, le « Prédicateur » pose cette question : « Quel bénéfice y a-t-il pour l'homme dans tout le travail qu'il accomplit sous le soleil » ? Pour y répondre, il développe deux séries de pensées. D'un côté, instruit par sa propre expérience, il se plaint de la vanité de tous les efforts humains, des souffrances et des déceptions et surtout du fait qu'aucun bonheur d'ici-bas ne peut pleinement satisfaire l'homme. Mais ces constatations déconcertantes ne vont pas jusqu'à le faire tomber dans un pessimisme absolu et hostile à Dieu. Au contraire, plus encore que Job, il reste soumis à son Créateur ; car la vanité des choses terrestres est pour lui la suite de la grandeur et de la toute-puissance de Dieu, qui relègue au second plan tout l'ordre humain. Il est même très reconnaissant à Dieu du bonheur transitoire et relatif que lui procurent les biens de cette terre et il invite à en jouir, surtout pendant la jeunesse, gaiement, mais sans péché, avant que ne vienne la mort. L'horizon de l'auteur, conformément à l'ancienne

eschatologie d'Israël, est borné à la perspective d'un bonheur purement terrestre.

D'ordinaire, ces idées sont exprimées sous une forme aphoristique et juxtaposées sans ordre systématique, de sorte qu'il est difficile de donner une division du livre. On peut y distinguer un prologue, 1,1-11, suivi de quatre parties principales : 1,12-3,22 ; 4-6 ; 7,1-9,10 ; 9,11-12,8 et d'un épilogue, 12,9-14.

## II. — Origine et sources.

En raison de son titre, jusqu'aux temps modernes, on a presque unanimement regardé Salomon comme l'auteur du livre. Mais la langue et le contenu excluent toute relation de cet ouvrage avec ce roi. S'il est mis dans sa bouche, c'est, conformément à une coutume israélite, pour lui donner plus de relief. Les néologismes, les aramaïsmes et, s'il faut en croire quelques auteurs, des grécismes font supposer une origine assez tardive, durant l'époque grecque plutôt que perse.

Certains critiques modernes, entre autres, parmi les protestants, Siegfried [1], parmi les catholiques, Podechard [2], trouvant que les idées y sont trop discordantes, ont suggéré d'admettre plusieurs auteurs. Cette conception est avec raison vivement repoussée par les récents commentateurs. D'après le tout dernier, le protestant Hertzberg [3] (1932), une telle décomposition du livre n'a été possible que par l'ambiance d'une époque où régnait la manie de la critique littéraire. A son sens, la sagesse pessimiste de l'auteur suffit pleinement à expliquer les antinomies de son écrit.

Quelques exégètes, qui ont placé l'Ecclésiaste au temps hellénique, ont prétendu découvrir dans *Qohelet* des em-

1. *Prediger und Hohes Lied*, 1898.
2. *L'Ecclésiaste*, 1912, p. 167-170.
3. *Der Prediger (Qohelet)*, p. 18.



prunts à la philosophie grecque [1]. A tour de rôle, il a été mis à la remorque du système d'Héraclite, de l'aristotélisme, du stoïcisme, de l'épicuréisme. Mais, bien que l'auteur ait subi une certaine influence de la philosophie grecque, on ne peut pas dire qu'une des grandes écoles ait mis sur sa pensée une empreinte spéciale. Tout s'y explique par les données de l'Ancien Testament ; en effet, sa conception de la vie repose tout entière sur l'idée d'un Dieu personnel.

## III. — Caractère particulier et prétendues erreurs du livre.

Souvent, à travers les âges, l'Ecclésiaste, au lieu d'édifier, a été un objet de scandale. Dès l'antiquité, des Juifs en regardaient plusieurs passages comme incompatibles avec la loi morale et des rabbins du Ier siècle chrétien demandaient que ce livre fût exclu du canon. Plus tard, Théodore de Mopsueste, Luther et d'autres en ont nié l'inspiration. Dans les temps modernes, on est allé jusqu'à reprocher à l'auteur les plus graves erreurs : scepticisme, agnosticisme, incrédulité, matérialisme [2].

Tous ceux qui font ces reproches méconnaissent absolument le véritable caractère du livre, qui, tout en révélant plus qu'aucun autre l'imperfection de l'ancienne alliance au sujet de la destinée humaine, accuse le triomphe de la piété israélite sur les dangers que lui faisait courir l'hellénisme. Bien que l'auteur fût encore mal éclairé sur l'au-delà et qu'il sentît vivement l'insuffisance de la vie terrestre, il reste néanmoins inébranlable dans sa foi en Dieu.

## BIBLIOGRAPHIE

RAMBOUILLET, *L'Ecclésiaste de Salomon, traduit de l'hébreu et annoté*, 1879 ; G. GIETMANN, *Commentarius in Ecclesiasten et Canticum*

1. Voir ZAPLETAL, *Die vermeintlichen Einflüsse der griechischen Philosophie im Buche Qohelet*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1905, p. 32-39, 128-139.
2. Voir PODECHARD, *op. cit.*, chap. XIV, § 5 : les prétendues erreurs de Qohelet, p. 180-196.

*Canticorum*, 1890 ; V. Zapletal, *Das Buch Kohelet*, 2e éd., 1911 ; E. Podechard, *L'Ecclésiaste*, 1912 ; A. Allgeier, *Das Buch des Predigers oder Koheleth übersetzt und erklärt*, 1925.

A. Condamin, *Études sur l'Ecclésiaste*, dans *Revue biblique*, 1899, p. 493-509 ; 1900, p. 30-44, 354-377.

# CHAPITRE VI

## LE CANTIQUE DES CANTIQUES

### I. — Nom et contenu.

Le nom de *Cantique des cantiques* désigne, selon l'usage de la langue hébraïque, un cantique supérieur à tous les autres.

D'après la lettre de son contenu, ce cantique dépeint, avec des couleurs très vives, le désir qui pousse deux amants, un pasteur et la belle Sulamite, à se posséder et le bonheur qui résulte pour eux de leur union. Le poème comprend des dialogues d'amour et des descriptions lyriques, qui forment entre eux une véritable unité. Il est difficile d'apercevoir toujours exactement la suite des idées, de séparer nettement les scènes et même de dire ce qui doit être placé dans la bouche de chaque personne. Il est encore plus difficile de déterminer le genre littéraire, soit de l'ensemble, soit des différentes parties. Sans aucun doute, les entretiens et les chœurs sont des éléments dramatiques; mais ils ne sont pas suffisants pour permettre, ainsi que l'ont fait de nombreux auteurs surtout anciens, par exemple l'abbé Cotin[1] et C. Bruston[2], de regarder le Cantique comme un drame. D'autre part, les morceaux lyriques n'autorisent pas non plus à y voir, avec quelques exégètes modernes, entre autres P. Haupt[3] et le P. Zapletal[4], un simple recueil de chansons.

1. *Pastorale sacrée*, opéra en 5 actes, 1662.
2. *La Sulamite*, mélodrame en 5 actes, 1891.
3. *Biblische Liebeslieder*, 1907.
4. *Das Hohe Lied*, 1907.

Pour comprendre le genre et le contenu du Cantique, le mieux est de le comparer aux coutumes assez théâtrales et aux chants qui sont encore aujourd'hui en vigueur, à l'occasion des noces, chez les Syriens de la Palestine du Nord[1].

## II. — Interprétation.

Il n'est pas douteux que le Cantique ne présente un caractère très spécial. C'est pourquoi l'interprétation en a toujours paru difficile. On sait que les Juifs du Ier siècle chrétien en contestaient la canonicité et, en tout cas, en interdisaient la lecture aux jeunes gens[2].

Trois explications différentes sont en présence :

*Exégèse strictement littérale.* Le Cantique serait une collection de chansons mondaines, que les Israélites chantaient aux solennités nuptiales. Cette conception est exclue par le seul fait que le Cantique se trouve dans le canon biblique. Aussi a-t-elle été condamnée par l'Église au Ve concile général (553)[3].

*Exégèse typique.* L'auteur aurait composé de véritables poésies de noce; mais il y aurait en même temps visé et décrit l'amour mystique entre Dieu et les hommes. Cette explication, donnée autrefois par Bossuet[4] et Calmet[5], aujourd'hui par le P. Miller[6], tout en étant possible et correcte, est néanmoins difficile et, par conséquent, n'a trouvé que peu d'adhérents.

*Exégèse symbolique.* Le Cantique ne se rapporte aucunement à l'amour naturel et n'a qu'un sens mystique; il veut décrire l'union de Dieu avec Israël ou du Messie avec son peuple. Ainsi considéré, le Cantique peut représenter une allégorie ou une parabole. Ceux qui veulent en faire une allégorie sont obligés de chercher pour chaque phrase et expression un sens spirituel. Dans le deuxième cas, par contre, c'est seulement l'ensemble de la description qui compte et on n'a pas besoin d'interprèter minutieusement chacun des détails ; car ces derniers ne servent pas à multiplier les traits mystiques, mais uniquement à donner à l'idée-maîtresse plus de coloris. Cette seconde conception est sans doute préférable ; car l'autre rend l'explication trop factice[1].

1. Voir J. G. Wetzstein, *Die syrische Dreschtafel*, dans *Zeitschrift für Ethnologie*, 1873, p. 270-302.

2. « *Nisi quis ad aetatem perfectam maturamque pervenerit* », Origène, *Commentarius in Canticum, Prologus, P. G.*, 13, 63.

3. « *Despernit idem Theodorus Canticum Canticorum et sicut ad amatam sibi haec Salomonem scripsisse dicit* », *P. G.*, 66, 699.

4. *Libri Salomonis*, 1693, p. 177-188.

5. *La Sainte Bible en latin et en français avec commentaire littéral et critique*, 1707, t. V.

6. *Das Hohe Lied*, 1927, p. 7 sq.



L'interprétation symbolique est justifiée et confirmée :

par le langage des prophètes, qui présentent souvent la communauté théocratique comme la fiancée de Dieu, Os., 2,19 ; 3,1 sq ; Jér., 2,2 ; 5,7 ; 9,10 ; Éz., 16 ; Ps. 44 ;

par d'autres poèmes orientaux, par exemple le drame pastoral hindou Gitagowinda ou le poème persan Menavi, qui énoncent également des idées mystiques sous les formes de l'amour terrestre ;

par le fait que l'amour naturel, dénué de toute sensualité coupable, est le type le plus parfait de l'amour surnaturel. Aussi les mystiques chrétiens, sainte Thérèse par exemple, y ont-ils retrouvé avec complaisance leurs propres sentiments.

Par accommodation, l'Église applique à la Sainte Vierge les passages dans lesquels est décrite la beauté de la fiancée[2].

## III. — Origine.

Le titre du livre attribue le Cantique à Salomon. De nos jours, la critique tient ce titre pour une fiction littéraire,

1. F. Ruffenach, *Regulae quibus exegesis Cantici Canticorum regitur*, dans *Verbum Domini*, 1927, p. 332-335 ; 1928, p. 49-53, 85-88.

2. Voir A. Perger, *Das Hohe Lied in der Liturgie*, dans *Der Katholische Seelsorger*, 1908, p. 112-118, 209-216.

en raison surtout des parsismes, des araméismes et des grécismes qu'elle constate dans le livre. Plusieurs exégètes catholiques, par exemple le P. Joüon[1], le P. Miller[2] et Goettsberger[3], partagent cette conception. Ils rappellent qu'en tête de l'Ecclésiaste et de la Sagesse se lit le même titre fictif et soulignent en outre que le symbolisme du Cantique n'a pu être compris qu'après avoir été préparé et rendu courant par le langage des prophètes.

## BIBLIOGRAPHIE

LE HIR, *Le Cantique des Cantiques*, 1898 ; G. GIETMANN, *Commentarius in Ecclesiasten et Canticum Canticorum*, 1890 ; J. HONTHEIM, *Das Hohelied*, 1908 ; P. JOÜON, *Le Cantique des Cantiques*, 1909 ; A. MILLER, *Das Hohe Lied übersetzt und erklärt*, 1927 ; G. RICCIOTTI, *Il Cantico dei Cantici*, 1928 ; Fl. RUFFENACH, *Canticum Canticorum exegetice enarratum*, 2e éd., 1932 ; E. KALT, *Das Hohe Lied*, 1933.

C. SIGWALT, *Das Lied der Lieder in seiner ursprünglichen Textordnung*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1911, p. 27-53 ; R. MUNZ, *Die Allegorie des Hohenliedes*, 1912 ; A. VACCARI, *Il Cantico dei Cantici nelle recenti publicazioni*, dans *Biblica*, 1928, p. 143-157.

1. *Le Cantique des Cantiques*, 1909, p. 22.
2. *Das Hohe Lied*, 1927, p. 18-19.
3. *Einleitung*, 1928, p. 264-265.

# CHAPITRE VII

# LE LIVRE DE LA SAGESSE

## I. — Nom et contenu.

Comme son titre l'indique, ce livre est entièrement consacré à l'enseignement de la Sagesse. Son auteur y fait parler Salomon et celui-ci, en raison de sa qualité royale, ne s'adresse pas aux simples mortels, mais aux princes et aux juges de la terre.

Cette instruction se divise en trois parties. D'abord la Sagesse est présentée, par opposition à la philosophie incrédule, comme l'unique source de bonheur, 1-5. Ensuite elle est décrite dans sa nature et son incomparable valeur, 6-9. Enfin ses avantages sont démontrés par l'histoire d'Israël, 10-19.

## II. — Origine, unité, intégrité.

Ce livre est le produit le plus beau et le plus remarquable du judaïsme hellénique. Pour cette raison déjà, on ne peut guère douter qu'il n'ait vu le jour au centre de la civilisation judéo-grecque, savoir Alexandrie. Cette induction est confirmée par le fait que l'auteur montre un intérêt particulier pour ce pays : dans la partie historique, il parle, à deux reprises, longuement de l'exode et de l'aide accordée alors par Dieu aux Israélites.

La situation des Juifs égyptiens, telle qu'elle ressort du livre, est caractérisée d'un côté par la persécution qu'ils enduraient de la part du gouvernement et de l'autre par

l'apostasie dont un bon nombre se rendaient coupables. L'auteur écrit pour consoler et encourager ses compatriotes restés pieux, pour blâmer et éclairer les renégats. Bien que cette situation existât au IIe siècle avant Jésus-Christ aussi bien qu'au Ier, beaucoup d'exégètes sont enclins à placer le livre à la date la plus récente et ajoutent qu'il a dû être écrit avant l'année 30 avant Jésus-Christ, parce que les Romains, qui devinrent, à partir de ce moment, les maîtres de l'Égypte, furent, dès le commencement, favorables aux Israélites.

Depuis Houbigant[1] (1754), l'unité et l'intégrité du livre de la Sagesse ont été parfois mises en doute. On a surtout supposé deux auteurs différents pour la partie spéculative, 1-9, et pour la partie historique, 10-19. En outre, on a estimé que le texte actuel serait mutilé à la fin. Mais il n'y a pas de divergences telles entre les deux parties qu'elles imposent de penser à deux auteurs et la conclusion, 19,22, tout en étant un peu abrupte, ne permet pas de supposer une lacune. On est encore moins autorisé à regarder les versets 2,24; 3,13 ; 4,1 ; 14,7 comme des interpolations chrétiennes.

## II. — Importance théologique.

Cet ouvrage occupe une place d'honneur dans l'histoire des dogmes. En effet, il contient l'enseignement le plus clair de l'Ancien Testament sur la survie et la rétribution après la mort. En outre, la spéculation sur la Sagesse incréée, qui se rencontre aussi dans les Proverbes et dans l'Ecclésiastique, y atteint son plus haut degré.

Dans ces deux domaines, l'auteur développe les idées qu'il a reçues de la tradition juive ; mais il a également pris contact avec la philosophie grecque, dont il emprunte d'ailleurs plutôt les termes que les conceptions, sans surtout s'en approprier les erreurs. Il est inexact en particulier de lui attribuer la doctrine platonicienne de la préexis-

1. *Biblia hebraica cum notis criticis*, t. III, p. 147 sq.



tance de l'âme, qu'à peu près tous les exégètes protestants croient retrouver dans 8,19-20. Aussi reste-t-il complètement sur le terrain du judaïsme sans abandonner, comme allait le faire bientôt après lui Philon, la doctrine de l'Ancien Testament.

### BIBLIOGRAPHIE

H. Lesêtre, *Le livre de la Sagesse*, 1896 ; R. Cornely-F. Zorell, *Commentarius in librum Sapientiae*, 1910 ; P. Heinisch, *Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt*, 1912 ; F. Feldmann, *Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt*, 1926.

J.-M. Lagrange, *Le livre de la Sagesse, sa doctrine des fins dernières* dans *Revue biblique*, 1907, p. 85-104 ; P. Heinisch, *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit*, 1908.

## CHAPITRE VIII

# LE LIVRE DE L'ECCLÉSIASTIQUE

### I. — Nom, contenu, caractère.

Dans la Bible grecque, d'après le nom de son auteur, ce livre est appelé *Sagesse de Jésus, fils de Sirach.* Depuis saint Cyprien, il porte, dans l'Église latine, le titre d'*Ecclésiastique*, c'est-à-dire de livre de l'Église, parce que, durant les premiers siècles, il était régulièrement employé pour l'édification des fidèles, en particulier des catéchumènes.

Cet ouvrage est le pendant des Proverbes de Salomon. Comme ceux-ci, il se compose de sentences détachées et d'exposés systématiques, par lesquels Jésus Sirach veut, à son tour, montrer à ses coreligionnaires comment ils doivent toujours et partout se laisser guider par la sagesse pratique telle qu'elle résulte de la Loi. Le plus souvent l'auteur y parle des choses de la vie quotidienne ; mais il aborde aussi les plus hautes vérités, surtout au chapitre 24, où il décrit à son tour la Sagesse incréée. Il complète ses préceptes en signalant l'exemple donné par les grands personnages du passé.

Après une introduction, 1, qui expose la nature de la sagesse, une première partie, 2,1-42,14, contient des instructions présentées sous forme de maximes.

Un morceau de transition, 42, 15-43, 37, renferme une magnifique description de la grandeur de Dieu, révélée par la nature.

Une deuxième partie, 44-50, raconte l'histoire des héros de la nation juive par lesquels Dieu a fait éclater sa sagesse.

Le livre se termine par une prière d'action de grâces, 51.



### II. — Auteur et date.

Jésus Sirach fut un scribe de Jérusalem, qui, dès son jeune âge, s'était mis à la recherche de la sagesse, surtout en étudiant les Livres Saints et en faisant de grands voyages. Son petit-fils traduisit son livre en grec.

Dans le prologue, dont il accompagne sa traduction, celui-ci fournit le seul indice qui permette de fixer l'époque de son grand-père. Car il dit être arrivé en Égypte « la 38e année sous le roi Évergète ». La 38e année ne peut guère signifier son âge au moment où il se rendit en Égypte : ce serait une indication dénuée de tout intérêt pour le lecteur. On doit donc supposer que son intention est de dire qu'il parvint au pays du Nil la 38e année du règne d'Évergète. Des deux Ptolémées qui portent ce surnom, un seul eut un règne très long : Ptolémée VII (170-117). C'est donc sous celui-ci, par conséquent en 132, que le petit-fils de Jésus Sirach est arrivé en Égypte : ce qui autorise à conclure que ce dernier a dû vivre vers 180 avant Jésus-Christ.

Dès lors, le grand prêtre Simon que l'auteur décrit, à la fin de son exposé historique, 50, en des termes enthousiastes, qui prouvent qu'il l'a connu, doit être Simon II (219-199) et non pas Simon I (310-291).

Le texte hébreu, que connaissaient encore saint Jérôme à la fin du IVe siècle et le rabbin Sa'adja Gaon au Xe, s'est perdu depuis lors et n'a été retrouvé en grande partie qu'à la fin du siècle passé dans des manuscrits du XIe et du XIIe siècle provenant d'une synagogue du Caire.

## BIBLIOGRAPHIE

H. Lesêtre, *Le livre de l'Ecclésiastique*, 1896 ; J. Knabenbauer, *Commentarius in Ecclesiasticum*, 1902 ; N. Peters, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus übersetzt und erklärt*, 1913 ; A. Eberharter, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus übersetzt und erklärt*, 1925.

J. Touzard, *Les nouveaux fragments hébreux de l'Ecclésiastique*, 1901 ; D. de Bruyne, *Le prologue, le titre et la finale de l'Ecclésiastique*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1929, p. 289-296.

QUATRIÈME PARTIE

# LES LIVRES PROPHÉTIQUES

# CHAPITRE PREMIER

## LE PROPHÉTISME EN GÉNÉRAL

### I. — Définition.

Souvent on se représente les prophètes bibliques uniquement comme des hommes qui prédisaient l'avenir. L'insuffisance de cette conception ressort déjà de cette parole du Christ : « Personne n'est prophète dans sa patrie », Lc., 4,24, d'après laquelle le prophète était surtout un prédicateur. Elle résulte plus encore des noms que les Israélites ont donnés aux hommes que nous appelons prophètes.

La dénomination la plus usuelle a été celle de *nabi'*, mot dérivé de la racine sémitique *naba'* « parler », qui désigne en général celui qui parle au nom d'un autre — Aaron a été le *nabi'* de Moïse, Ex., 7,1 — et, plus spécialement, celui qui parle au nom de Dieu. Le terme grec *prophète*, par lequel les Septante rendirent le mot *nabi'*, en est la traduction exacte ; car il signifie en premier lieu, non pas celui qui prédit, mais celui qui parle à la place d'un autre.

Du moment qu'il parlait au nom de Dieu, le prophète avait dû recevoir préalablement ses révélations. Aussi est-il encore dénommé *ro'e* ou *hoze*, termes qui signifient l'un comme l'autre *voyant*.

Le prophète est donc le héraut de Dieu, qui communique aux hommes ce que celui-ci veut leur faire savoir.

### II. — Vocation et ministère des prophètes.

Conformément à son rôle de médiateur entre Jahvé et son peuple, chaque *nabi'* était appelé directement par Dieu.

Son ministère remontait à une vocation surnaturelle que plusieurs prophètes ont expressément décrite (Is., 6; Jér., 1 ; Éz., 1-3). Le don prophétique était donc toujours un privilège personnel spécialement accordé par Dieu; il ne reposait pas, comme le sacerdoce, sur un titre héréditaire et ne provenait ni d'une prédisposition naturelle ni d'une préparation scolaire.

L'exercice du ministère prophétique ainsi que sa durée ou ses diverses manifestations n'étaient pas laissés à la seule initiative du prophète, mais procédaient d'une inspiration de Dieu, dont la suggestion n'admettait pas de réplique, comme Amos l'atteste par cette parole, 3,8 : « Quand le lion rugit, qui ne craindra ? Quand le Seigneur Jahvé parle, qui ne prophétisera » ?

Le don prophétique comportait deux aspects. D'abord le voyant saisissait le message divin, qui lui était communiqué le plus souvent par une voix intérieure qui lui faisait entendre des paroles mystérieuses. C'est pourquoi les prophètes commencent souvent leurs oracles par cette formule : « La parole de Dieu me fut adressée ainsi », par exemple Jér., 1,2,; Éz., 1,3. Un mode moins habituel de l'action divine était la vision et plus rare encore le songe.

En recevant les révélations de Dieu, les prophètes ne restaient d'ailleurs pas purement passifs. Les suggestions divines s'amalgamaient à leurs propres idées et sentiments, qui variaient selon les individualités, les temps et le milieu, de telle sorte que chaque prophète a son cachet personnel.

Ensuite le prophète transmettait aux hommes le message divin ainsi assimilé. Cette transmission se faisait principalement par des discours : les prophètes étaient d'abord des prédicateurs. Assez souvent, pour rendre leurs communications plus impressionnantes, ils accompagnaient leurs paroles d'actes symboliques. Quelques-uns ont fixé après coup leurs oracles, en partie au moins, par écrit : de ce chef, on distingue les prophètes d'action ou prophètes orateurs, par exemple Élie et Élisée, et les prophètes écrivains. Les noms et les œuvres de ces derniers se trouvent dans le



canon. D'après l'étendue de leurs livres, on les divise en quatre grands et douze petits.

## III. — Histoire.

Le prophétisme a été en quelque sorte permanent en Israël, suivant la promesse faite par Dieu, Deut., 18,18, d'y perpétuer le charisme prophétique. Le premier et le plus grand des prophètes a été Moïse lui-même; Josué lui ressemblait sur ce point. Au temps des Juges, les révélations prophétiques « étaient rares », I Sam., 3,1. La véritable période prophétique commence avec Samuel et dure jusqu'à l'exil; à partir de là les prophètes furent de plus en plus remplacés par les sages et les scribes.

Des prophètes proprement dits il faut distinguer ceux que la Bible appelle « les fils de prophètes », par exemple III Rois, 20,35; IV Rois, 2,3. 5 sq., savoir les hommes groupés en des communautés religieuses que les historiens nomment parfois « écoles de prophètes », parce qu'elles étaient d'ordinaire dirigées par un véritable prophète. Ces associations sont mentionnées pour la première fois sous Samuel et semblent avoir disparu avec Élie et Élisée. Pour propager leur foi religieuse, leurs membres se livraient à des exercices publics, qui consistaient surtout en danses, chants et musique, par lesquels ils rehaussaient le culte en entraînant la foule à l'enthousiasme pour Jahvé. Leur « prophétiser » se ramenait à des manifestations extérieures, parfois exaltées et bruyantes, en l'honneur de Dieu. C'est par exception qu'ils étaient favorisés de révélations surnaturelles et devenaient ainsi de vrais prophètes.

## IV. — Importance et rôle.

Le prophétisme est le produit le plus élevé de la religion de l'Ancien Testament et un des plus grands mouvements spirituels de l'humanité tout entière.

Les prophètes furent les organes par excellence de la révélation divine, les théologiens d'Israël, les prédicateurs qui expliquaient la Loi et veillaient à son observation, qui luttaient contre l'idolâtrie, le culte purement extérieur et la dépravation des mœurs.

Parce qu'ils vivaient dans une théocratie, nécessairement ces hommes de Dieu étendaient leur activité au domaine politique et social, pour maintenir les droits du Souverain Maître et se faire les avocats des pauvres et des opprimés. Par là ils devenaient les conseillers des rois pieux et luttaient contre les chefs impies.

Cette vocation religieuse, sociale et politique des prophètes fait qu'ils ont apparu et déployé leur activité surtout en des périodes de corruption et aux moments des dangers nationaux.

En accomplissant cette tâche, ils préparaient l'avenir glorieux d'Israël. Aussi la plupart d'entre eux parlent-ils en détail et avec beaucoup d'ampleur des biens messianiques et du Messie lui-même.

En même temps que des âmes profondément religieuses et d'éminents hommes d'État, la plupart d'entre eux furent des poètes et des orateurs qui savaient mettre les beautés de la langue hébraïque au service de leur foi.

### V. — Conception critique.

D'après l'ensemble de ses caractères, le prophétisme a été un mouvement d'ordre surnaturel : sans cette origine divine il resterait absolument énigmatique.

Cependant les rationalistes ont essayé de le ramener à des faits naturels. A les entendre, les commencements du prophétisme, au temps de Samuel, sont tellement rudimentaires qu'il faudrait exclure toute intervention de Dieu. Mais il résulte des livres de Samuel, par exemple I, 1-3 ; 7, que celui-ci avait sans aucun doute un don prophétique surnaturel. D'autre part, les exercices bizarres auxquels se livraient parfois les *nabi'* de son temps ne doivent pas être jugés d'après nos conceptions et coutumes modernes, mais d'après l'époque et le milieu. Bien qu'elles soient d'ordre inférieur, ces manifestations ne sont pas nécessairement incompatibles avec l'influence divine. La meilleure preuve en est que ces groupes de « fils de prophètes » devenaient, à l'occasion, des foyers d'ardent héroïsme religieux et patriotique.



Contre le caractère surnaturel du prophétisme on invoque en second lieu la ressemblance qu'il présente avec l'institution païenne des devins, en particulier des devins chananéens. Il n'y aurait pas entre ces deux catégories de différences de nature, mais seulement de degré. En effet, chez tous les peuples de l'antiquité, surtout chez ceux de race sémitique, on trouve des phénomènes plus ou moins semblables au prophétisme israélite. Mais ces analogies sont purement extérieures et partielles, tandis qu'il subsiste à côté d'elles de notables différences, dont la principale est la transcendance spirituelle et morale du prophétisme biblique qui exige une cause d'ordre surnaturel.

Enfin, par suite de cette même tendance à donner au prophétisme et à toute la religion israélite une origine naturelle, les critiques attribuent aux premiers prophètes écrivains un rôle de beaucoup supérieur à celui que la tradition leur avait réservé : ils ne seraient pas seulement les défenseurs et les conservateurs, mais les créateurs du monothéisme. Cette affirmation est basée sur la théorie évolutionniste que les rationalistes appliquent à l'Ancien Testament, d'après laquelle, au temps de Moïse et des premiers rois, les Israélites étaient encore des polythéistes qui avaient seulement pour Jahvé un culte monolâtrique. Mais cette hypothèse est contraire aux témoignages formels des livres historiques, d'après lesquels la religion officielle en Israël n'a connu que Jahvé, Dieu créateur du ciel et de la terre. Elle est aussi contredite par les écrits des prophètes eux-mêmes, chez lesquels on ne rencontre pas la moindre conscience que leur prédication du seul vrai Dieu ait été

une innovation, mais qui la rattachent expressément aux grands souvenirs de Moïse et de l'exode.

BIBLIOGRAPHIE

C. Trochon, *Introduction générale aux prophéties*, 1901 ; Meignan, *Les prophètes d'Israël*, 2e éd., 1903 ; A. Condamin, article *Prophétisme*, dans *Dictionnaire apologétique*, t. IV, 1924, col. 386-425 ; E. Tobac, *Les prophètes d'Israël*, 1919-1921, 2e édition par J. Coppens, t. I, 1932 ; L. Dürr, *Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten*, 1926 ; H. Junker, *Prophet und Seher in Israel*, 1928 ; J. Chaine, *Introduction à la lecture des prophètes*, 1932.

F. Leitner, *Die prophetische Inspiration*, 1896 ; M. A. van den Oudenrijn, *De prophetiae charismate in populo israelitico libri quattuor*, 1926 ; S. Buzy, *Les symboles de l'Ancien Testament*, 1923 ; F. Walter, *Die Propheten in ihrem sozialen Beruf*, 1900 ; A. Eberharter, *Die soziale und politische Wirksamkeit des alttestamentlichen Prophetentums*, 1924 ; *Die vorexilischen Propheten und die Politik ihrer Zeit*, 1927.

# CHAPITRE II

## ISAÏE

### I. — Vie.

Issu, comme on le suppose communément, d'une famille noble de Jérusalem, Isaïe fut appelé au ministère prophétique l'année de la mort du roi Ozias (740) et l'exerça sous Joatham, Achaz et Ézéchias.

Ozias avait assuré au royaume de Juda une grande prospérité politique. Son fils Joatham sut la maintenir, sans enrayer cependant la corruption religieuse et morale qui l'accompagnait. C'est pourquoi déjà les premiers discours du prophète étaient comminatoires et remplis d'accusations et de menaces. Mais, le roi étant personnellement pieux, Isaïe put remplir sa mission sans incident. Avec Achaz, au contraire, il eut les plus graves conflits, parce que ce prince favorisait ouvertement l'idolâtrie et qu'au moment du danger causé par la guerre syro-éphraïmite (735) il montra une grande méfiance à l'égard de Jahvé ainsi qu'une extrême imprudence en appelant l'Assyrie à son secours.

Sous Ézéchias, qui fut un des princes les plus zélés pour la religion, l'activité d'Isaïe put se déployer dans tout son éclat. Sur son initiative, le roi entreprit une lutte énergique contre l'idolâtrie du peuple et une réforme religieuse. D'autre part, Isaïe devint l'adversaire de sa politique, lorsque, pour s'affranchir de la domination assyrienne due à la faute d'Achaz, il s'allia avec l'Égypte et provoqua ainsi le siège de Jérusalem par Sennachérib (701). Après

cet événement, Isaïe disparaît de la scène et on ne sait rien de son sort ultérieur. D'après une tradition juive, il serait mort martyr sous l'impie Manassé.

## II. — Rôle.

Isaïe est, à tous les points de vue, le plus grand des prophètes. Vivant à une des périodes les plus critiques de l'histoire de Juda, pendant laquelle la religion et le royaume couraient de graves périls, il sut admirablement représenter la cause de Jahvé.

En politique, il s'opposa à toute alliance avec les grandes puissances païennes, proclamant Dieu comme le seul et suffisant protecteur d'Israël. Bien qu'il ne fût pas toujours écouté, c'est grâce à lui surtout que Juda fut sauvé du danger assyrien et survécut à Samarie de plus d'un siècle et demi.

Remarquable comme homme d'État, Isaïe l'est encore davantage dans le ministère prophétique proprement dit. C'est dans le domaine religieux qu'il a exercé une influence, non seulement sur son temps, mais sur l'avenir. Par la puissance de sa conviction et de son action, il a renouvelé et affermi la vie religieuse de son peuple. Grâce aux révélations importantes qu'il a reçues, il a développé une théologie spéculative sur Dieu, ses attributs, ses relations avec le monde et prédit le règne messianique d'une façon si détaillée que les Pères l'ont pu appeler l'évangéliste de l'Ancien Testament.

Isaïe a été, au surplus, un brillant orateur et un poète éminent. L'importance de son rôle et la valeur littéraire de son œuvre font de lui le génie classique d'Israël.

## III. — Livre : contenu et division.

Son livre se divise en trois parties : 1-39 ; 40-55 ; 56-66. La *première* comprend les discours adressés par le prophète à ses contemporains de Jérusalem. Elle se subdivise en différents groupes d'oracles, qui sont disposés en premier lieu selon l'ordre chronologique, parfois aussi d'après l'analogie des sujets :



1, Discours d'introduction. Bien qu'il ne soit pas le premier dans le temps, il est mis en tête du livre parce qu'il présente un résumé des idées principales du prophète.

2-5, Oracles qui datent du temps de Joatham.

6, Vision inaugurale.

7-12, Discours principalement du temps de la guerre syro-éphraïmite avec les prédications relatives à l'Emmanuel.

13-23, Oracles contre les nations étrangères.

24-27, Deux descriptions du jugement universel avec de terribles menaces contre le monde païen tout entier et de brillantes promesses pour les justes, en particulier pour Israël.

28-33, Oracles relatifs à l'invasion de Sennachérib.

34-35, Discours contre Édom.

36-37 ; 38-39 ; Deux appendices historiques sur le siège de Jérusalem en 701 et la maladie d'Ézéchias.

La *deuxième* partie est un livre de consolation dans lequel le prophète ne s'adresse plus aux Israélites qui vivaient de son temps à Jérusalem, mais aux exilés qui séjournaient depuis 586 en Babylonie. Il leur annonce la délivrance imminente et en même temps le salut messianique. En particulier dans quatre chants, 42,1-7 ; 49,1-9a ; 50,4-9 ; 52,13-53,12, il décrit la souffrance et la gloire du Messie sous le nom de « Serviteur de Jahvé ».

La *troisième* partie se compose d'oracles divers, qui, pour le ton et le contenu, sont en grande partie parallèles à ceux des chapitres 40-55. Cependant, tandis que ceux-ci forment un tout homogène, ceux-là sont des discours détachés comme ceux des chapitres 1-35. On y lit de nouveau la description du bonheur à venir, spécialement de la gloire future de Jérusalem, 60-62, mais aussi des protestations contre les crimes et le formalisme religieux du peuple et l'annonce du châtiment des impies.

### III. — Livre : authenticité.

Après le Pentateuque, aucun livre de l'Ancien Testament n'a été à tel point dilacéré par la critique. C'est devenu un axiome de tous les exégètes protestants que le livre d'Isaïe, à côté des oracles authentiques de ce prophète, renferme de nombreux textes qui ne proviennent pas de lui, mais qui auraient été composés bien après, en particulier à divers moments du temps exilien et postexilien.

On ne saurait croire à quelle analyse et critique minutieuses les auteurs ne cessent pas de se livrer, chacun à sa façon, pour distinguer les morceaux authentiques des autres [1]. Depuis J. C. Doederlein [2] (1775), ils lui contestent surtout, d'un commun accord, les chapitres 40-66. Depuis B. Duhm [3] (1892), ils y font en outre une distinction entre 40-55 et 56-66. Ceux-là sont attribués à un « Deutéro-Isaïe » qui aurait écrit à la fin de l'exil, ceux-ci à un « Trito-Isaïe » ou même à plusieurs auteurs qui les auraient rédigés bientôt après le premier retour.

La raison qui leur paraît décisive pour enlever ces oracles à Isaïe est tirée du fait que la situation historique change complètement de la première aux dernières parties du livre : de préexilienne elle est devenue exilienne. Ils relèvent en outre la différence qui existe entre les chapitres 1-39 et 40-66 au sujet de la conception du Messie, dans forme littéraire ainsi que dans le ton général qui, au lieu de comminatoire, est devenu consolant.

En vertu des mêmes arguments, ils déclarent inauthentiques les chapitres 13-14 ; 21 ; 24-27; 34-35 et les assimilent, pour le contenu et l'origine, à l'œuvre soit du Deutéro-, soit du Trito-Isaïe.

1. Très caractéristique à ce point de vue est l'*Einleitung* d'Eissfeldt (1934). Cet exégète, souvent très pondéré dans ses jugements, conteste (p. 356 sq) pourtant à Isaïe entre autres 2, 2-4 : *Et erit in novissimis diebus mons domus Domini* etc.; 11, 1-9 : *Et egredietur virga de radice Jesse* etc., et se montre hésitant pour 9, 1-6 : *Puer natus est nobis* etc. Il s'en faut néanmoins que tous les critiques soient unanimes dans la négation. Duhm, par exemple, critique très radical, avait abouti, dans la 4e édition de son commentaire (1923), à revendiquer hautement ces textes pour Isaïe.

2. *Esaias*, p. 168 a.

3. *Das Buch Jesaia*.



Un décret de la Commission biblique du 29 juin 1906 contient les directives que l'exégète catholique doit observer en présence de ce problème. Il y est déclaré que les arguments d'ordre critique ne sont pas suffisants pour contester à Isaïe les chapitres en question. En effet, le prophète, illuminé par Dieu, a pu se transporter en esprit au temps de l'exil et les critiques n'ont pas encore réussi à expliquer pourquoi, s'ils n'étaient pas de lui, on aurait rattaché ces morceaux à son livre. Récemment un auteur juif [1] et un protestant [2] ont revendiqué pour Isaïe l'ensemble des chapitres 40-66.

BIBLIOGRAPHIE

C. Trochon, *Isaïe*, 1905 ; A. Condamin, *Le livre d'Isaïe. Traduction critique avec notes et commentaire*, 1905 ; N. Schlögl, *Das Buch des Propheten Jesaja übersetzt und erklärt*, 1915 ; J. Knabenbauer-F. Zorell, *Commentarius in Isaiam*, 1923 ; F. Feldmann, *Das Buch Isaias übersetzt und erklärt*, 2 vol., 1925-26.

1. Kaminka, *Le développement des idées du prophète Isaïe et l'unité de son livre*, dans *Revue des études juives*, 1925, t. LXXX, p. 42-59, 130-169; t. LXXXI, p. 27-47.

2. W. Möller, *Einleitung in das Alte Testament*, 1934, p. 97-98.

# CHAPITRE III

## JÉRÉMIE ET BARUCH

### I. — Vie de Jérémie.

La vie de Jérémie est mieux connue que celle de tous les autres prophètes, parce qu'il l'a racontée lui-même en détail dans son livre. Il était fils du prêtre Helcias d'Anathoth, bourgade voisine de Jérusalem, où il naquit vers 650. Dès le sein maternel, il avait été sanctifié en vue de son ministère prophétique auquel il fut appelé la treizième année du roi Josias (628). Il l'exerça surtout à Jérusalem.

Josias, dont le principal souci avait été la réforme religieuse, pour faire disparaître l'idolâtrie favorisée par ses prédécesseurs Manassé et Amon, le soutint constamment. Mais son successeur Joakim se montra hostile : sous son règne commence pour Jérémie un dur martyre, qui atteint son point culminant sous Sédécias pendant le siège de Jérusalem (586).

A leur entrée dans la ville, les Babyloniens traitèrent le prophète avec estime. Après l'assassinat du gouverneur Godolias, à son cœur défendant, il émigra avec le reste de la nation en Égypte, où il mourut lapidé, d'après la tradition, par ses propres coreligionnaires.

### II. — Personnalité et rôle de Jérémie.

Aucun prophète ne présente une personnalité aussi sympathique. Jérémie avait une âme douce, impressionnable, compatissante : le malheureux sort de son peuple et



ses propres persécutions le faisaient beaucoup souffrir. Appelé par la voix de Dieu à être le héraut de la justice divine lors du châtiment définitif de Jérusalem, il a néanmoins déployé au service de cette tâche, doublement lourde pour lui, une énergie admirable et un courage invincible.

Aussi, après avoir été méconnu de son vivant, sa gloire posthume est-elle devenue d'autant plus grande, jusqu'à éclipser transitoirement celle d'Isaïe lui-même. On en trouve encore un reflet dans l'Évangile à la scène de Césarée. Lorsque Jésus demanda : « Pour qui les hommes prennent-ils le fils de l'homme »? les apôtres répondirent : « Les uns le prennent pour Jérémie », Mt., 16, 14. Aujourd'hui encore, il jouit souvent chez les protestants d'un prestige unique. Kittel[1], par exemple, écrit à son sujet : « Jérémie est le plus grand des grands prophètes d'Israël. C'est lui qui a le plus profondément pénétré dans le cœur de Dieu, le plus profondément regardé dans son propre cœur ».

Dans l'ordre religieux, sans égaler Isaïe, Jérémie a pourtant laissé de précieux enseignements ; il a prédit à son tour l'avènement du Messie et décrit son royaume. Il a été surtout le premier à annoncer la Nouvelle Alliance qui doit remplacer celle du Sinaï, 31,31, en soulignant que, par opposition à l'ancienne, elle aura pour caractère essentiel la sainteté et l'union mystique avec Dieu.

Comme Isaïe, Jérémie fut étroitement mêlé à la vie politique. Mais il avait à ce point de vue une position beaucoup plus ingrate. Au moment du suprême danger, il ne pouvait plus annoncer l'échec certain de l'ennemi : il devait au contraire répéter sans cesse que la catastrophe était inévitable comme punition d'un peuple incorrigible. Ce qui le fit tomber en disgrâce auprès des princes aussi bien que de la masse. En outre il s'attira la haine de tous par sa lutte contre le parti favorable aux Égyptiens, qui n'était pas moins vivace qu'au temps d'Isaïe et qui espé-

1. *Gedanken und Gestalten in Israël*, 1925, p. 356.

rait toujours le salut des pharaons. Jérémie prêchait la soumission à Babylone comme le moindre mal : si ses conseils avaient été suivis, la ruine aurait été au moins retardée.

### III. — Livre de Jérémie.

Son livre se distingue de tous les autres écrits prophétiques par la présence de nombreux détails biographiques relatifs à la rédaction du volume lui-même. La quatrième année de Joakim (605), Jérémie, sur l'ordre de Dieu, dicte à son disciple Baruch tous les discours prononcés par lui jusqu'à cette date, 36, 1 sq. Bientôt après, le roi impie détruit personnellement ce premier recueil. Mais Jérémie en fit une seconde collection notablement plus étendue, 36,32, qui fut successivement élargie par des additions, dues à Jérémie et à Baruch. A ce dernier il faut sans doute attribuer les courtes notices biographiques et la rédaction finale.

Le style est moins classique et moins soigné que celui d'Isaïe. Il est simple et naturel, mais il manque souvent de concision : il présente de longs développements et des répétitions. En revanche, sa prédication nous saisit par la spontanéité de son éloquence.

Le livre porte l'empreinte des troubles du temps. Les différentes parties en sont réunies, tantôt d'après l'ordre chronologique, tantôt d'après l'ordre systématique. Mais ni l'un ni l'autre n'est strictement observé. Celui-là surtout est parfois gravement enfreint. Les discours alternent avec les éléments narratifs. Aussi est-il difficile d'en donner une division exacte.

Les chapitres 1-26 renferment des discours et des récits qui se rapportent en majeure partie à l'époque antérieure au premier siège de Jérusalem (597).

Les chapitres 27-45 contiennent ceux du temps postérieur, surtout des jours qui précèdent ou qui suivent immédiatement la chute de la ville sainte.



Les chapitres 46-51 sont le recueil des oracles adressés aux nations païennes.

Le chapitre 52 clôture le livre par un appendice historique, qui est sans doute une reproduction de IV Rois 24,18-25,30.

En général, les critiques regardent comme authentiques la plupart des chapitres, surtout des plus importants. D'autre part, ils font maintes tentatives, aussi discordantes que vaines, pour expliquer la structure compliquée du livre; ils supposent différentes sources, couches, rédactions de l'écrit. Ce morcellement a inévitablement amené quelques-uns d'entre eux à en déclarer inauthentiques certaines parties. Celui qui, à ce point de vue, est allé le plus loin est Duhm (1901). Il a voulu attribuer à Jérémie un cinquième seulement du livre; mais il n'a pas réussi à faire école[1].

Il y a une très grande différence entre les textes hébreu et grec : celui-ci est plus court d'environ un huitième — en somme, il n'y manque cependant que des phrases et des mots accessoires — et les chapitres 46-51 s'y trouvent après 25,23. Le texte hébreu actuel est-il une paraphrase de celui qu'ont traduit les Septante ou bien le texte grec est-il une abréviation de l'hébreu ? Les deux opinions ont chacune de nombreux partisans.

### IV. — Les Lamentations.

Les Lamentations sont cinq élégies sur la destruction de Jérusalem en 586. Les quatre premières sont des poésies alphabétiques ; la cinquième, qui renferme une prière, n'est pas un acrostiche : elle se compose cependant d'autant de versets qu'il y a de lettres dans l'alphabet. Les versets sont composés d'après un mètre spécial, appelé

1. Eissfeldt, *Einleitung*, p. 407, pourtant vient de mettre en doute l'authenticité du célèbre passage sur la nouvelle alliance 31, 31-34, qui représente le point culminant des oracles de Jérémie et que beaucoup d'exégètes protestants avaient énergiquement défendu contre Duhm.

mètre élégiaque, et sont groupés en strophes. La beauté et la puissance du style sont à la hauteur de cette technique raffinée : la catastrophe et ses suites sont décrites de la façon la plus émouvante et la plus variée.

Dans la Bible grecque et latine, les Lamentations portent en tête un titre qui les désigne comme œuvre de Jérémie : de fait, conformément à cette indication, elles y forment un appendice du livre de ce prophète. Dans le texte massorétique, cette indication manque et elles sont rangées comme un livre à part parmi les Hagiographes.

La tradition est unanime à les attribuer effectivement à Jérémie. Cette attribution doit être maintenue, parce que le témoignage des Septante est confirmé par la parenté qui existe entre les Lamentations et le livre de Jérémie sous le triple rapport des sentiments, des idées et du vocabulaire.

Cependant les critiques protestants sont aujourd'hui presque tous d'accord pour contester ces poèmes à Jérémie. Ils observent que le témoignage des Septante est relativement récent et qu'à côté des ressemblances il y a aussi des divergences de fond et de forme : le soin méticuleux de la disposition métrique et strophique dans les Lamentations leur paraît contraster avec la manière si simple et si naturelle du prophète ; de même l'attitude favorable vis-à-vis des Égyptiens, 4,17, la mention bienveillante de Sédécias, 4,20, seraient contraires à la pensée de Jérémie. Celui-ci n'aurait pas non plus pu dire, 2,9 : « Leurs prophètes ne trouvaient plus de révélation de la part de Jahvé ». D'où ils concluent que ces cinq poésies ont été composées par des disciples du prophète. Les unes, 2 et 4, auraient été écrites sous l'impression immédiate des événements, les autres plus tard.

Rares sont les exégètes catholiques qui ont partagé, soit en entier, soit en partie, ces vues critiques[1]. A peu près tous continuent avec raison à regarder les Lamentations comme

1. Goettsberger, *Einleitung*, p. 305, estime que la première et la cinquième Lamentations sont dues plutôt à un contemporain de Jérémie qu'au prophète lui-même.



authentiques. Les divergences avec les oracles des prophètes s'expliquent à leurs yeux par le changement complet de la situation et par le fait que dans les Lamentations Jérémie parle souvent, non pas en son propre nom, mais au nom du peuple dont il interprète les sentiments. Si ces plaintes ont été séparées du livre de Jérémie, c'est uniquement pour des raisons d'ordre liturgique.

## V. — Baruch.

Baruch, le fidèle disciple et secrétaire de Jérémie, n'a pas seulement aidé son maître dans la composition de son livre : il est lui-même l'auteur d'un écrit personnel.

D'Égypte, où il avait suivi Jérémie, il se rendit à Babylone, la cinquième année de la destruction de Jérusalem, sans doute sur l'ordre de celui-ci. C'est là qu'il composa son livre. La même année, il retourna à Jérusalem pour en rapporter une partie des vases sacrés.

Dans l'introduction, 1, 1-14, Baruch parle de son activité à Babylone et raconte sa mission à Jérusalem.

La première partie, 1,15-3,8, est une confession et une prière, mise dans la bouche des exilés pour obtenir de Dieu leur délivrance.

La deuxième partie, 3,9-5,9, renferme un discours, dans lequel Baruch fait d'abord l'éloge de la sagesse dont l'abandon est la véritable cause de l'exil et console ensuite Israël en promettant le retour.

Le livre existe seulement en grec ; mais les nombreux hébraïsmes qu'on y rencontre prouvent qu'il fut primitivement composé en hébreu. D'autre part, dans la seconde partie, on trouve quelques expressions et tournures qui ne peuvent guère être la traduction d'un original sémitique, de sorte qu'il faut supposer que le livre a reçu plus tard, sous sa forme grecque, certains élargissements.

Tous les critiques protestants rejettent l'authenticité de l'écrit. Ils y signalent quelques invraisemblances historiques qui déjà à elles seules excluraient Baruch comme auteur :

la présence du roi Jéchonias pendant la lecture du livre, 1,3; l'existence d'un grand prêtre Joakim au temps de Baruch, 1,7, etc. Ils supposent d'ordinaire une origine différente pour les deux parties. La première, fortement colorée de sémitismes, remonterait à un original hébreu; la deuxième, dont le grec est très pur, aurait pour auteur un juif hellénique. Celle-là aurait été composée peut-être seulement au temps des Macchabées, celle-ci après la destruction du temple par Titus.

Il n'y a guère d'auteurs catholiques qui aient contesté à Baruch la première partie de son livre. Très peu nombreux sont même ceux qui font des réserves pour la seconde ou du moins pour l'hymne adressé à la Sagesse[1].

Le chapitre 6 est un morceau à part qui n'a rien à faire avec le livre de Baruch. Il renferme une lettre adressée par Jérémie aux exilés pour les préserver de l'idolâtrie. Aussi la plupart des manuscrits grecs placent-ils ce chapitre avec un titre particulier après les Lamentations. Comme le reste du livre de Baruch, il n'est conservé qu'en grec.

Les mêmes critiques qui contestent à Baruch les cinq premiers chapitres en font autant pour ce sixième chapitre par rapport à Jérémie. Mais, comme les hébraïsmes y sont si nombreux qu'ils rendent impossible, même au jugement du critique protestant W. Naumann[2] (1913), un original grec et qu'au surplus la connaissance de l'idolâtrie babylonienne y est particulièrement parfaite, il ne reste aucun argument sérieux contre l'authenticité.

## BIBLIOGRAPHIE

C. Trochon, *Jérémie, Baruch*, 1896; J. Knabenbauer, *Commentarius in Jeremiam*, 1889; *Commentarius in Danielem prophetam*, *Lamentationes et Baruch*, 1891; A. Condamin, *Le livre de Jérémie. Traduction et commentaire*, 1920; G. Ricciotti, *Il libro di Geremia*, 1923; *Le Lamentazioni di Geremia*, 1924; L. A. Schneedorfer, *Das Buch Jeremias, des Propheten Klagelieder und das Buch Baruch*, 1903; Th. Paffrath, *Die Klagelieder übersetzt und erklärt*; E. Kalt, *Das Buch Baruch übersetzt und erklärt*, 1932; F. Nötscher, *Das Buch Jeremias übersetzt und erklärt*, 1934.

F. C. Jean, *Jérémie, sa politique, sa théologie*, 1913; P. Riessler, *Der Prophet Jeremia*, 1914; A. Condamin, *Jérémie et la critique radicale en Allemagne*, dans *Recherches de science religieuse*, 1916, p. 167-184; E. Podechard, *Le livre de Jérémie, structure et formation*, dans *Revue biblique*, 1928, p. 181-197; H. Wiesmann, *Der planmässige Aufbau der Klagelieder des Jeremias*, dans *Biblica*, 1926, p. 146-161; *Widersprechen die Klagelieder dem Geiste des Jeremias?* dans *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 1928, p. 328-337, 498-510, 717-726.

1. Heinisch, *Zur Entstehungsgeschichte des Buches Baruch*, dans *Theologie und Glaube*, 1928, p. 696 sq., détache de l'ensemble la seconde partie pour placer 4,5-5,9 à la fin de l'exil et 3,9-4,4 au cours de la première période postexilienne.

2. *Untersuchungen über den apocryphen Jeremiasbrief*, dans *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, n° 25, 1913.

# CHAPITRE IV

## ÉZÉCHIEL

### I. — Vie et rôle

Ézéchiel, fils de Buzi, appartenait à une famille sacerdotale ; en 597, il fut déporté en Chaldée avec le roi Jéchonias. Il s'y fixa à Tell-Abib sur le canal Chobar, près de Nippour. En 592, il fut appelé au ministère prophétique par une vision particulièrement grandiose : il devait l'exercer jusqu'à l'année 570, date de son dernier oracle, 29, 17.

Ézéchiel compte parmi les plus grandes personnalités religieuses d'Israël. Il eut comme tâche de préserver les exilés de la débâcle religieuse et de s'opposer à leur absorption par le paganisme. En face du culte séduisant des Babyloniens, il insista avec vigueur pour faire observer les rites mosaïques. Mais il n'inculqua pas moins l'observation des lois morales : de ce chef, il ne mérite nullement, ainsi que le voudraient beaucoup de protestants, qui déprécient Ézéchiel dans la mesure où ils exaltent Jérémie, d'être regardé comme le père du légalisme judaïque et moins encore du pharisaïsme.

Son ministère est caractérisé par de nombreuses et extraordinaires visions, extases et actions symboliques. La haute personnalité du prophète empêche de suivre les critiques radicaux qui voient dans ces particularités les indices d'un tempérament anormal.



### II. — Livre.

Son livre est plus méthodiquement composé que les écrits des autres prophètes. Une première moitié, 1-24, renferme les oracles prononcés avant la chute de Jérusalem (586) ; la deuxième, 25-48, ceux du temps qui suivit cette catastrophe. Ceux-là respirent une sévérité presque excessive : plus que tous ses prédécesseurs, Ézéchiel y reproche au peuple de se bercer encore de l'illusion que la ville sainte ne serait jamais détruite et de rester, pour ce motif, inaccessible à une sincère conversion. Ceux-ci sont écrits sur un ton tout différent : pour préserver les exilés du désespoir après le cataclysme, le prophète y fait les plus brillantes promesses et trace des tableaux détaillés des temps messianiques.

I. 1,1-3,21, récit de la vision inaugurale.
  3,22-24,7, accusations et menaces à l'adresse de Juda et de Jérusalem.
II. 25-32, prophéties contre les nations païennes.
  33-48, discours sur l'avenir glorieux d'Israël, savoir :
  33-37, rétablissement du peuple illustré par la célèbre vision des ossements desséchés.
  38-39, invasion de Gog de Magog.
  40-48, le nouveau royaume de Dieu dans la nouvelle Palestine avec le nouveau temple et le nouveau culte.

Abstraction faite de changements et additions secondaires, le livre tout entier est écrit et rédigé par Ézéchiel lui-même. Le fait est reconnu par presque tous les exégètes. Cependant la critique littéraire, après s'être longtemps arrêtée devant l'écrit de ce prophète, a fini par l'envahir également. Le dernier commentateur protestant, J. Herrmann[1] (1924), a cru pouvoir constater que le livre

1. *Ezechiel übersetzt und erklärt*, p. XXIII sq.

d'Ézéchiel est, lui aussi, d'origine plus compliquée qu'on ne le supposait jusqu'ici : le prophète aurait refait et remanié son ouvrage à plusieurs reprises. Depuis, quelques rares auteurs, Hölscher[1] et Torrey[2] surtout, ont contesté à Ézéchiel de notables parties de son livre. Mais leur critique est tellement subjective qu'elle ne mérite pas d'être prise en considération.

Le style d'Ézéchiel se distingue par l'éclat et l'exubérance des tableaux, l'énergie de l'accent, le réalisme des expressions, la répétition fréquente de certaines phrases typiques. Mais souvent il présente aussi une grande obscurité, qui rend le livre, dans son ensemble, énigmatique et mystérieux.

## BIBLIOGRAPHIE

C. Trochon, *Ézéchiel*, 1897 ; J. Knabenbauer, *Commentarius in Ezechielem*, 1890; nouvelle impression, 1907 ; P. Schmalzl, *Das Buch Ezechiel*, 1901 ; P. Heinisch, *Das Buch Ezechiel übersetzt und erklärt*, 1923.

W. Gronkowski, *Le messianisme d'Ézéchiel*, 1930 ; D. Buzy, *Les symboles de l'Ancien Testament*, 1923, p. 157-264 ; J. Touzard, *L'âme juive pendant la période persane*, dans *Revue biblique*, 1917, p. 64-102 ; 1918, p. 345-402 ; 1919, p. 5-88.

1. *Hesekiel, der Dichter und das Buch*, 1924.

2. *Pseudo-Ezekiel and the original Prophecy*, dans *Yale Oriental Series Res.* XVIII, 1930.

# CHAPITRE V

## DANIEL

### I. — Vie et rôle.

Daniel, issu d'une famille noble, fut, jeune encore, déporté à Babylone, la quatrième année du roi Joakim (605). Avec trois autres compatriotes du même rang, il fut élevé à la cour du roi Nabuchodonosor et occupa ensuite sous ce roi, ainsi que sous Baltassar et Cyrus, les plus hautes situations.

A la différence des autres prophètes, sa mission s'exerça, non seulement auprès des Juifs, mais encore des païens. Pour ceux-là il devait être un docteur de justice et un protecteur, pour ceux-ci un apôtre de la vraie religion et des espérances messianiques.

### II. — Livre : contenu et division.

Son livre se compose de narrations et de visions.

Les premières sont contenues dans les chapitres 1-6 et 13-14 :

1, éducation de Daniel à la cour royale,

2, songe de Nabuchodonosor sur les quatre empires du monde,

3, drame des trois compagnons de Daniel jetés dans la fournaise ardente,

4, folie de Nabuchodonosor,

5, festin de Baltassar et prise de Babylone par les Perses,

6, séjour de Daniel dans la fosse aux lions,

13, épisode de la chaste Suzanne,
14, histoire de Bel et du dragon.
Les visions sont renfermées dans les chapitres 7-12 :
7, vision nocturne des quatre animaux,
8, vision du bélier et du bouc,
9, prophétie des soixante-dix semaines,
10-11, tableau des luttes entre les Séleucides et les Lagides, surtout de la persécution d'Israël par Antiochus Épiphane,
12, prédiction du jugement dernier et de la résurrection.

## III. — Texte et langue.

Au point de vue linguistique, le livre de Daniel présente des caractères tout spéciaux.

Seuls les chapitres 1,1-2,4a et 8-12 sont écrits en hébreu, tandis que 2,4b-7,28, sauf 3,24-90, sont en araméen. Changement de langue qui atteste le grand rôle qu'à partir de l'exil l'araméen jouait au sein du judaïsme, mais qui, dans ce cas concret comme dans celui d'Esdras-Néhémie, est difficile à expliquer. Dans ces textes sémitiques, il y a environ quinze mots perses et, au chapitre 3, trois mots grecs.

Le morceau 3, 24-90, qui contient le cantique des trois jeunes gens dans la fournaise, et aussi les chapitres 13-14 ne sont conservés qu'en grec; mais ils furent primitivement écrits en hébreu ou en araméen. Les Septante et Théodotion ont regardé ces passages grecs comme canoniques. Par contre, Aquila et Symmaque ainsi que Josèphe les ont rejetés, attitude qui est devenue celle de tout le judaïsme et, à son exemple, du protestantisme.

Une dernière particularité linguistique de ce livre est que, dès le temps patristique, la Bible grecque ne présente plus le texte des Septante, mais celui de Théodotion.

## IV. — Valeur et origine.

Ce livre fut toujours hautement apprécié par les Juifs aussi bien que par les chrétiens, en raison de son contenu



historique et théologique. En effet, il est très riche surtout en idées messianiques et eschatologiques; de même, l'angélologie y est amplement développée. Ensuite, dans aucun autre livre biblique, le plan divin de l'histoire ancienne n'est aussi clairement tracé : de ce chef, pendant de longs siècles, Daniel a formé dans les écoles la base de l'enseignement historique en matière d'antiquité.

D'après la critique rationaliste, il faudrait de beaucoup réduire cette importance ; car le livre de Daniel n'aurait pas été composé par ce prophète pendant ou bientôt après l'exil, mais seulement trois siècles plus tard, au temps des Macchabées, par un auteur inconnu qui voulait consoler ses coreligionnaires au milieu de la persécution déchaînée par Antiochus Épiphane. A cette fin, l'auteur aurait écrit l'histoire merveilleuse du prophète Daniel et mis dans sa bouche des prédictions, qui sont, par conséquent, des narrations revêtues d'un caractère prophétique, des *vaticinia post eventum.* A peine quelques passages seraient proprement des prophéties de l'avenir messianique.

A l'appui de cette conception, les critiques invoquent d'abord les particularités philologiques du livre : caractère tardif de l'hébreu, caractère particulier de l'araméen, présence de mots perses et grecs, qui feraient penser plutôt à un écrit composé au deuxième siècle en Palestine qu'au VIe siècle à Babylone. Ils allèguent que l'auteur se montrerait mal renseigné sur l'époque exilienne, mais, par contre, dans les chapitres 9-11, très au courant pour l'époque post-exilienne, surtout macchabéenne. Au surplus, le livre de Daniel ne figure pas dans le canon des livres prophétiques, mais dans celui des Hagiographes. Enfin ils se prévalent du fait que l'Ecclésiastique le passe sous silence dans son énumération des prophètes, 49, 11.

En face de ces arguments, la position des exégètes croyants n'est pas uniforme. Aucun parmi les catholiques, bien entendu, n'a adopté entièrement l'hypothèse de l'origine macchabéenne : il leur répugne d'admettre que l'histoire et les discours de Daniel soient de pures fictions.

Quelques-uns pourtant, par exemple M.-J. Lagrange[1] (1904, 1931), L. Bigot[2] (1911), E. Bayer[3] (1912), H. Junker[4] (1932), ont accepté la thèse critique en la mitigeant de façon à sauvegarder surtout pleinement la valeur messianique du livre. L'ouvrage n'aurait reçu sa forme actuelle qu'à l'époque macchabéenne ; mais, pour le fond, il remonte au temps de Daniel. De fait, les auteurs protestants qui se sont récemment occupés du problème, G. Hölscher[5] (1920), M. Haller[6] (1921), M. Noth[7] (1926), Ch. Boutflower[8] (1923), W. Baumgartner[9] (1926), O. Eissfeldt[10] (1934), reconnaissent de plus en plus des morceaux anciens, au moins dans les narrations et dans la vision du chapitre VII. Le dernier commentateur catholique, Göttsberger (1928), a proposé une hypothèse intermédiaire, d'après laquelle le livre aurait été composé, non pas sous les Macchabées, vers 165, mais vers 300 avant Jésus-Christ.

La grande majorité des exégètes catholiques continue néanmoins à maintenir l'authenticité de Daniel contre les arguments de la critique. Ils expliquent les particularités philologiques par des remaniements postérieurs, les inexactitudes historiques par les données imprécises plutôt que fausses du texte primitif ainsi que par des fautes de co-

1. *Les prophéties messianiques de Daniel*, dans *Revue biblique*, 1904, p. 494-520 ; *La prophétie des soixante-dix semaines de Daniel*, *ibid.*, 1930, p. 167-198 ; *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, 1931, II[e] partie, chapitre IV : l'avènement du règne de Dieu d'après le prophète Daniel, p. 62-69.

2. Article *Daniel*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IV, 1911, col. 55-103.

3. *Danielstudien.*

4. *Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel*, 1932, p. 101-107.

5. *Die Entstehung des Buches Daniel*, dans *Theologische Studiem und Kritiken*, 1919-1920, p. 113-138.

6. *Das Alter von Dan.*, 7, *ibid.*, 1920-1921, p. 83-87.

7. *Zur Komposition des Buches Daniel*, *ibid.*, 1926, p. 143-163.

8. *In and around the Book of Daniel.*

9. *Neues keilschriftliches Material zum Buche Daniel ?* dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1926, p. 38-56 ; *Das Aramäische im Buche Daniel*, *ibid.*, 1927, p. 81 sq.

10. *Einleitung*, p. 579. Eissfeldt admet, même pour les chapitres 8-12, « dans une large mesure des éléments anciens et très anciens ».



pistes, les précisions des chapitres 9-11 par le but particulier du livre. La place de Daniel dans le canon et le silence de l'Ecclésiastique à son sujet, tout en restant énigmatiques, ne leur paraissent pas constituer des preuves péremptoires d'inauthenticité.

Malgré leur tendance nettement conservatrice, plusieurs cependant croient devoir faire certaines concessions à la critique. Par exemple, si, dans les chapitres 9-11, le texte est trop concret, c'est qu'il a dû recevoir des additions destinées à marquer l'accomplissement partiel de ces oracles au temps macchabéen (G. Hoberg[1], 1913). La rédaction du livre a pu se faire par étapes. Les morceaux en auraient existé d'abord séparément et ne furent groupés que très tard, à une époque où le canon des prophètes était déjà arrêté (E. Kalt[2], 1931).

L'interprétation du livre de Daniel n'est pas moins complexe que le problème de son origine. Le phénomène qu'on constate d'ordinaire chez les prophètes, savoir qu'ils rapprochent et mélangent des événements séparés par de longs intervalles, qu'ils mettent sur un seul et même plan des faits qui appartiennent à des plans fort différents, ne se rencontre nulle part d'une façon plus frappante que chez Daniel. Les tournants macchabéen, messianique et strictement eschatologique y sont embrassés dans une seule perspective. Bien que le temps d'Antiochus Épiphane se trouve souvent au centre de son horizon, les faits messianiques et eschatologiques percent néanmoins à travers les événements macchabéens. Ce mélange parfois inextricable rend l'exégèse du livre très délicate.

## BIBLIOGRAPHIE

J. KNABENBAUER, *Commentarius in Danielem prophetam*, 1891 ; C. TROCHON, *Daniel*, 1901 ; P. RIESSLER, *Das Buch Daniel erklärt*, 1902 ; J. GOETTSBERGER, *Das Buch Daniel übersetzt und erklärt*, 1928.

1. Dans la 5[e] édition de KAULEN, *Einleitung*, t. II, p. 250.

2. *Biblisches Reallexikon*, t. I, col. 350.

J. Zumbiehl, *Das Buch Daniel und die Geschichte*, 1908 ; L. Bigot, article *Daniel*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IV, 1911, col. 55-103 ; E. Bayer, *Danielstudien*, 1912 ; H. Junker, *Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel*, 1932.

J.-M. Lagrange, *Les prophéties messianiques de Daniel*, dans *Revue biblique*, 1904, p. 494-520.

# CHAPITRE VI

## LES PETITS PROPHÈTES

### I. — Osée.

Osée exerça son ministère dans le royaume du Nord, dont il était sans doute originaire. Il y prêcha immédiatement après Amos, donc à la fin du règne de Jéroboam II (783-743) et sous les rois suivants. Jéroboam II avait mis le pays dans une brillante situation. Mais, après sa mort, les plus graves troubles politiques, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur, ne cessaient de surgir; d'autre part, la dépravation religieuse et morale, suite de l'opulence, persistait.

Comme Amos, Osée blâme à son tour sévèrement les désordres et la corruption du peuple et annonce les plus terribles châtiments. Mais, à la différence de celui-ci, il parle par moments à ses compatriotes avec une touchante compassion qui lui inspire les accents les plus tendres; car il se plaît à proclamer que ce qui distingue Jahvé de l'homme est avant tout la miséricorde et la sainteté, 11,9. C'est pourquoi il ajoute à ses menaces quelques magnifiques promesses messianiques, 1,11; 2,16-24; 3,5; 11,8-11; 14,2-9.

Ses discours ou plutôt des résumés et des extraits de ses discours sont contenus dans les chapitres 4-14. Il n'est pas toujours possible de les délimiter nettement les uns par rapport aux autres. Dans les trois premiers chapitres, le prophète raconte un épisode de sa vie : le mariage que, sur l'ordre de Dieu, il conclut avec une femme qui lui devient infidèle, mais qui revient à lui après des épreuves. Il s'agit sans doute ici, non pas d'une allégorie, mais d'un fait réel

destiné à symboliser le sort d'Israël qui préféra longtemps les idoles à Jahvé et finit cependant par se convertir.

Chez Osée, le prophète est servi par un remarquable talent poétique. Il parle avec une extraordinaire imagination et beaucoup de chaleur ; en même temps son langage est bref et abrupt. Cette dernière qualité, ainsi que l'extrême corruption du texte, rendent obscurs beaucoup de ses oracles.

Quelques critiques modernes, par exemple Volz (1898)[1] et Marti (1904)[2], contestent l'authenticité des promesses qui se lisent dans Osée, parce qu'ils les estiment incompatibles avec le contexte. Ce contraste cependant s'explique suffisamment par le fait qu'elles ne se trouvent plus à leur place primitive et que le livre actuel combine des morceaux de discours qui n'ont aucune connexion entre eux. Aussi bien, pour les mots et pour les idées, y a-t-il, d'après le dernier commentateur protestant du livre, Sellin (1929), « une relation si intime entre une grande partie des oracles contestés et le reste du livre que tout proteste contre l'idée d'une interpolation[3] ». En effet, comment Osée, qui prêche si hautement l'amour et le pardon divin, aurait-il pu admettre le rejet total et absolu de son peuple ?

## II. — Joël.

Le petit livre de Joël se compose de deux discours. Dans le premier, 1,1-2,17, le prophète fait une description devenue classique de deux énormes invasions de sauterelles et des ravages extraordinaires qu'elles ont causés. Il en est à tel point ému qu'il s'écrie : « Le jour de Jahvé est proche », 1,15, et invite instamment le peuple à la pénitence. Par le jour de Jahvé, comme tous les autres prophètes, Joël entend le moment solennel où Dieu, par une

1. *Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias*, p. 24-40.
2. *Dodekapropheton erklärt.*
3. *Das Zwölfprophetenbuch*, 2e éd., 1929, p. 18.



intervention directe, se manifestera pour anéantir totalement les ennemis d'Israël, faire triompher le bien du mal et établir définitivement son royaume.

Cependant un verset historique, 2,18, mentionne que « Dieu épargna son peuple », sans doute parce qu'il s'est converti.

Dans le deuxième discours, 2,19-3,21 (hébr. 4,21), Joël annonce que Jahvé chassera les insectes ravageurs et rendra la fertilité au pays. Il promet ensuite que cette bénédiction matérielle ne sera que le prélude et le symbole du salut spirituel, qui doit être inauguré par l'effusion de l'Esprit de Dieu « sur toute chair ». Alors il y aura des signes au ciel et sur la terre, qui présageront la venue du jour de Jahvé : le Seigneur réunira tous les ennemis d'Israël dans la vallée de Josaphat pour les juger, tandis qu'il sera un refuge pour tous ceux « qui invoqueront son nom », en suite de quoi ils jouiront désormais du plus grand bonheur.

Cette esquisse montre que ce livre, bien que très petit, est riche en idées messianiques et eschatologiques. Pour les comprendre exactement, il faut se souvenir que, chez Joël comme d'ordinaire chez les prophètes, la description des événements futurs est soumise à la loi du manque de perspective : les intervalles qui séparent ces événements, soit entre eux, soit du temps du prophète, ne sont pas marqués avec précision, de sorte que ce qui appartient à un avenir lointain semble être rapproché de l'époque du voyant. En tenant compte de cette loi reconnue, on n'a plus besoin de prendre les sauterelles, ni pour l'image de peuples païens, comme l'a encore fait le dernier commentateur catholique du livre, Schmalohr[1], ni pour des êtres apocalyptiques qui devraient apparaître seulement à la fin des temps, conception émise par van Hoonacker[2].

Au surplus, l'exégète croyant ne manque pas d'étudier les prédictions de Joël à la lumière du Nouveau Testament,

1. J. Schmalohr, *Das Buch des Propheten Joel*, 1922, p. 94 sq.
2. A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, 1908, p. 143 sq.

où quelques-unes sont citées et commentées, Mt., 20, 29; Act., 2,16-21 ; Rom., 10,13.

Il n'y a aucun moyen sûr pour déterminer l'époque du prophète. Comme son livre est rangé entre les deux premiers prophètes écrivains, l'opinion traditionnelle place Joël au VIII[e] siècle. Cependant un nombre toujours croissant d'exégètes modernes préfèrent le tenir pour un prophète postexilien. Leurs arguments ne sont pas sans valeur; en particulier, le tableau du jour de Jahvé cadre mieux avec les textes des prophètes postexiliens qu'avec les oracles des anciens voyants.

Les derniers commentateurs protestants, entre autres Bewer[1] (1912), Marti[2] (1923), Sellin[3] (1922, 1929), voudraient répartir le livre entre deux auteurs, dont le premier aurait simplement composé la description des sauterelles, à laquelle le deuxième aurait ajouté la prédiction messianique. Cette hypothèse est arbitraire au plus haut point : on s'expliquerait mal pourquoi le second écrivain aurait continué le premier dans un sens tout différent et le style du livre, au surplus, présente une parfaite unité.

## III. — Amos.

Amos est le premier prophète écrivain. Il était berger à Thécué près de Bethléem. Jahvé l'appela « de derrière le troupeau », 7, 15, et l'envoya dans le royaume du Nord au moment où celui-ci, sous Jéroboam II (783-743), avait atteint l'apogée de sa puissance, mais aussi le comble de la corruption. C'est à Béthel surtout qu'Amos parla : il y déploya une telle véhémence contre la dissolution des mœurs et la taurolâtrie qu'on y pratiquait que, sur l'ordre du roi, il en fut bientôt chassé. Il retourna dans son pays et y fixa ses oracles par écrit.

1. *A critical and exegetical Commentary on Obadiah and Joël*, p. 49 sq.
2. Dans Kautzsch-Bertholet, *Die Heilige Schrift des Alten Testamentes*, 4e éd., 1923. t. II, p. 23.
3. *Das Zwölfprophetenbuch*, 1922, p. 111 sq.



Le livre d'Amos renferme presque uniquement des accusations et des menaces, tout d'abord sous la forme de simples « paroles », 1,1-6,15, ensuite sous celle de cinq visions symboliques sur la chute imminente de Samarie, 7,1-9,10 ; 7,10-17 contient le récit de son expulsion de Béthel. Le recueil de ces prophéties se termine sur une prédiction messianique, qui annonce le rétablissement de la « hutte délabrée de David », 9, 11-15.

Amos est par excellence le prophète de la justice de Dieu. Sa manière de parler est précise, vigoureuse et entraînante. Loin d'être *imperitus sermone*, comme le qualifie saint Jérôme[1], il révèle un grand don poétique et une formation littéraire soignée.

Les mêmes critiques qui veulent retrancher les oracles consolants du livre d'Osée contestent la promesse finale d'Amos. Ils allèguent les mêmes arguments, qui sont aussi peu solides ici que là.

## IV. — Abdias.

Abdias est l'auteur du livre le plus court de l'Ancien Testament. Celui-ci ne renferme qu'un chapitre de vingt-un versets, qui contiennent un oracle contre les Édomites : parce qu'ils ont aidé à piller et à dévaster Jérusalem, 1-14, ils seront, ainsi que tous les autres peuples, sévèrement punis au jour de Jahvé, tandis que les Israélites triompheront à Sion, 15-21.

La date de cet écrit est très discutée. La description de la ruine de la ville sainte, 10-14, fait penser à la catastrophe de 586 plutôt qu'aux destructions partielles qui l'avaient précédée. De plus, la perspective messianique du livre rappelle celle des derniers prophètes. Abdias a donc très probablement vécu après l'exil.

Dans l'oracle de Jérémie contre Édom, 49,9-22, se lisent quelques versets qui correspondent presque mot à mot à

1. *In Amos, Prologus, P. L.*, 25, 1038.

Abdias 1-9. Il s'ensuit ou bien que ce dernier a reproduit le texte de Jérémie, ou bien que les deux prophètes ont puisé à une source commune inconnue de nous.

### V. — Jonas.

Le livre de Jonas se distingue des autres écrits prophétiques par le fait que ses quatre chapitres contiennent, au lieu des discours du prophète, un épisode de sa vie.

Jonas est envoyé par Dieu prêcher à Ninive ; mais, afin de se dérober à l'ordre divin, il s'embarque à Joppé pour Tharsis. Offensé de cette conduite, Dieu fait surgir une tempête ; déclaré responsable par le sort, le prophète est jeté à la mer, 1. Aussitôt, sur l'ordre de Dieu, un gros poisson l'engloutit. Dans les entrailles du monstre, Jonas adresse un hymne à Jahvé. Au bout de trois jours, il est vomi sur la plage, 2. Une seconde fois il reçoit l'ordre d'aller à Ninive et Jonas obéit. A sa parole, tous les habitants de la ville se convertissent immédiatement. « Et Dieu se repentit du mal qu'il avait dit de leur faire et il ne le fit pas », 3. Cette bonté irrite le prophète; son esprit étroit et son cœur dur lui attirent de Dieu une leçon salutaire de miséricorde envers tous les hommes, 4.

Le héros de cette histoire est sans aucun doute identique au prophète Jonas, fils d'Amathi, qui, du temps de Jéroboam II, a prédit les victoires de ce roi, IV Rois 14, 25.

Ce livre contient des faits qui ont toujours paru étonnants, surtout le miracle physique de la conservation du prophète dans le ventre du monstre marin et le miracle historique de la conversion de Ninive. De tout temps, comme en témoigne déjà saint Augustin[1], ils ont excité les railleries des incrédules. Malgré cela, jusqu'à nos jours, la grande majorité des exégètes catholiques maintiennent l'historicité entière et littérale du livre, se basant surtout sur les paroles de Jésus : « De même que Jonas fut trois

1. *Epist.* CII, qu. 6, *P. L.*, 33, 382.



jours et trois nuits dans le ventre du poisson, ainsi le Fils de l'homme sera trois jours et trois nuits dans le sein de la terre », Matth., 12,39-42.

Quelques auteurs cependant, auxquels les difficultés, si le livre présente des faits réels, paraissent insurmontables, se sont demandé, surtout à l'époque contemporaine, si la vérité de ce livre ne devrait pas être cherchée dans une idée plus haute cachée sous la lettre. Ce qui les décide à poser cette question est moins le fait des miracles eux-mêmes que leur caractère artificiel qui résulterait de leur profusion, ainsi que du désaccord qui existerait entre ces actes de la toute-puissance divine et leur but.

Pour ces diverses raisons, on a pensé que le livre de Jonas ne contiendrait pas une histoire véritable, mais un récit fictif en vue d'enseigner l'universalité du salut. Telle est la position prise par des exégètes catholiques importants comme le P. Lagrange[1] et le P. Condamin[2]. En plus des arguments de vraisemblance interne, ils font valoir la tradition patristique attestée par saint Grégoire de Nazianze[3] et Théophylacte[4]. Le témoignage du Christ ne leur paraît pas constituer un obstacle absolu à l'abandon du sens historique : il aurait allégué Jonas comme type littéraire et non pas nécessairement comme personnage historique.

Ceux qui maintiennent l'historicité du livre l'attribuent d'ordinaire à Jonas lui-même. Les autres préfèrent le situer à l'époque postexilienne à cause du caractère tardif de la langue, de la critique que le prophète ferait de sa propre personne d'une façon trop mordante pour avoir pu sortir de sa plume, de la manière dont Ninive et son roi sont mentionnés et qui fait supposer que la puissance assyrienne n'existait plus du temps de l'écrivain.

1. *Revue biblique*, 1906, p. 154.
2. Article *Jonas*, dans *Dictionnaire apologétique*, t. II, col. 1556.
3. *Orat.* II, 106-109, *P. G.*, 35, 506-507.
4. *In Jon. provh.*, *P. G.*, 126, 960-964.

## VI. — Michée.

Michée a prophétisé sous les mêmes rois qu'Isaïe et ses discours ressemblent beaucoup à ceux de son grand contemporain.

Originaire de Moreschet en Juda, il était, comme Amos, un campagnard. A son arrivée à Jérusalem, il fut scandalisé au plus haut point par la dépravation profonde et universelle des mœurs ainsi que par l'extrême perversité religieuse qu'il y constata. Avec une indignation et une sévérité qui le font dépasser Amos, il annonça donc le jugement divin à la nation coupable. Mais, pour lui, pas plus que pour ses prédécesseurs, le jugement ne constitue pas la fin de l'histoire du peuple de Dieu, de sorte que, à maintes reprises, ses menaces sont suivies de promesses.

C'est donc bien à tort que des critiques protestants ont une forte tendance à nier l'authenticité, sinon de toutes, du moins d'une grande partie de ses promesses et à les placer après l'exil [1]. Le contraste qui existe parfois entre elles et leur contexte immédiat montre seulement que les morceaux du livre ne sont pas toujours coordonnés d'une façon méthodique, mais non que certains en sont inauthentiques.

Le livre de Michée se divise en trois parties :

1-3, la corruption du peuple et surtout de ses chefs sera la cause de la destruction de la ville et du temple.

4-5, le salut viendra néanmoins et sera réalisé par le Messie qui doit sortir de Bethléem, 5,2.

6-7, Jahvé intente à son peuple un procès pour le convaincre de sa culpabilité et l'amener à la conversion.

## VII. — Nahum.

L'unique objet des trois chapitres du livre qui est attribué au prophète Nahum d'Elkosch en Palestine méridionale est l'annonce de la destruction de Ninive. Le premier contient un psaume alphabétique, un hymne à la puissance vengeresse de Jahvé qui est en train de s'approcher de Ninive; les deux autres tracent en deux tableaux la description aussi passionnée que poétique de la conquête, du pillage et de la destruction complète de la capitale assyrienne.

L'ensemble est un cri de vengeance d'Israël et de tous les peuples de l'Orient assujettis et tourmentés par les Assyriens, mais en même temps une glorification de la justice divine qui triomphe malgré tout dans l'histoire.

Cette prophétie doit se placer après 663, date de la destruction de Thèbes par Assurbanipal. Car la ruine de la capitale égyptienne est citée par le prophète, 3,8, comme type de la catastrophe qu'il prédit. D'autre part, l'oracle doit précéder 612, date de la chute de Ninive.

Le psaume a été parfois, mais sans raison, contesté à Nahum.

## VIII. — Habacuc.

Habacuc est un prophète de la fin du VIIe siècle. Le livre qu'il a laissé se compose d'un dialogue entre Jahvé et le prophète, 1-2, et d'un hymne à Dieu, 3. L'interprétation de ce dernier, qui est surtout la description d'une théophanie, ne comporte aucune équivoque. Tout autre est le cas du dialogue.

D'après l'exégèse la plus répandue, Habacuc se plaint, 1, 2-4, de la dépravation d'Israël ; Dieu répond que le châtiment surviendra bientôt par les Chaldéens, 1,5-11. Le prophète proteste ensuite contre les excès de l'ennemi qui tourmente le peuple coupable, 1,12-2,1 ; Jahvé annonce alors que le triomphe des Chaldéens ne durera pas longtemps 2,2-3. Sur quoi le prophète entonne une satire à l'adresse des conquérants, 2,4-20.

Plusieurs exégètes cependant, au prix de quelques transpositions d'ailleurs différentes — 1,2-4 par exemple est

1. EISSFELDT, *Einleitung*, 1934, p. 456 sq, conteste à Michée 2, 12-13 ; 4,1-5,8 ; 7,7-20.

reporté après 1,11 [1] — appliquent ces textes, non pas à Israël, mais aux Assyriens qui seront subjugués par les Chaldéens.

D'autres voudraient voir dans ce livre une description de l'expédition d'Alexandre le Grand et le placer au temps hellénique [2]. Cette hypothèse repose presque exclusivement sur la transformation arbitraire de *Kasdim* (Chaldéens), 1,8, en *Kittu* (Macédoniens) et de *iain* (vin), 2,5, en *ievani* (Ioniens).

Le troisième chapitre est contesté au prophète sous prétexte de son caractère eschatologique et, pour ce motif, regardé comme postexilien. En réalité, il ne s'agit là que d'une théophanie décrite avec une solennité particulière à la façon du Psaume 17. Rien n'oblige donc à séparer ce morceau du reste du livre.

## IX. — Sophonie.

Ce prophète, qui semble avoir été un descendant du roi Ézéchias, 1,1, a exercé son ministère à Jérusalem sous Josias, probablement avant la réforme religieuse de celui-ci (621).

Il est le prophète par excellence du « jour de Jahvé », du *dies irae* comme il le nomme, 1,15. Il en trace, surtout dans son premier chapitre, une description vigoureuse et impressionnante : en ce jour, le monde entier, en particulier Juda, seront consumés; seuls les humbles seront sauvés. Dans le deuxième chapitre, il prononce des menaces contre cinq nations païennes, chez lesquelles le jugement aura comme effet salutaire l'abolition de l'idolâtrie.

Dans le troisième chapitre, Sophonie répète ses reproches contre Jérusalem, qui sera englobée dans le châtiment universel préparé par Jahvé. Le résultat en sera la purification et la conversion de l'humanité, surtout d'Israël.

1. Ainsi récemment BUDDE, *Habakuk*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1930, p. 139-147.

2. Surtout SELLIN, *Das Zwölfprophetenbuch*, 2ᵉ éd. 1929. Voir M. J. GRUENTHANER, *Chaldeans or Macedonians. A recent theory on the prophecy of Habakkuk*, dans *Biblica*, 1927, p. 129-160, 257-289.



Tout à fait arbitraire est la critique qui conteste à Sophonie, soit le chapitre IIIᵉ et une notable partie du chapitre Iᵉʳ, soit, dans l'ensemble du livre, les versets qui contiennent des promesses de salut. Sophonie, comme tous les autres prophètes, n'a pas seulement voulu arracher et détruire, mais encore planter et bâtir.

## X. — Aggée.

Aggée prophétisa bientôt après l'exil, exactement la deuxième année de Darius Iᵉʳ (520), pour exhorter les Juifs à reprendre les travaux de construction du temple interrompus depuis seize ans. Son livre contient quatre oracles laconiques et précis, tous prononcés au cours de cette même année.

Dans le premier, qui date du mois de septembre, Aggée reproche à ses compatriotes leur négligence, 1 ; en octobre, il console ceux qui sont déçus par la comparaison du nouvel édifice avec celui de Salomon, en leur annonçant que la splendeur du nouveau temple dépassera celle de l'ancien, 2,1-10. Sur ces promesses, les Juifs travaillèrent avec ardeur : aussi le prophète leur annonce-t-il que Dieu bénira leurs efforts, 2,10-19. Le même jour se place son quatrième et dernier oracle : il s'adresse au prince davidique Zorobabel pour lui assurer l'assistance particulière du Très-Haut, 2,20-23.

La langue d'Aggée est simple et pratique; ses prédictions sont en connexion si étroite avec les événements de son époque qu'on n'en a pas encore sérieusement contesté l'authenticité.

## XI. — Zacharie.

Ce qu'Aggée prédisait d'une façon brève et sobre, Zacharie, dans le même dessein et à la même époque, le

développait avec une imagination exubérante. Aussi son livre est-il beaucoup plus long et a-t-il un caractère beaucoup plus complexe. Il se divise en deux parties, 1-8 et 9-14.

La première s'ouvre par un appel à la pénitence, 1,1-6, et renferme surtout huit visions, 1,7-6,8, que Zacharie eut la nuit du 24 février 519 et qui se rapportent à la restauration immédiate ainsi qu'à l'avenir messianique d'Israël. Suit un acte symbolique, 6,9-15, et un discours sur les dispositions intérieures qui sont indispensables pour se préparer aux temps nouveaux.

La seconde partie se compose d'oracles parfois obscurs qui visent également l'avenir messianique. On y trouve d'abord, 9-10, deux tableaux de la défaite des peuples ennemis qui s'opposent au bonheur d'Israël. Le nouveau roi de Jérusalem, le Messie, viendra monté sur un âne, 9,9, pour inaugurer une période de paix et de bonheur définitif. Un troisième tableau, 11, se rapporte au jugement de Juda malmené par ses chefs. Le livre se termine, 12-13; 14, sur deux descriptions de l'assaut général des peuples contre Jérusalem et du renouvellement du peuple de Dieu, qui se convertira après avoir mis à mort le Messie : « Ils regarderont vers celui qu'ils ont percé », 12,10.

Tandis que la première partie du livre est universellement regardée comme authentique, la seconde est contestée à Zacharie par tous les critiques protestants. Mais autant ils sont unanimes à la séparer de la première, autant ils sont dans l'embarras et en désaccord quand il s'agit de la placer à une époque déterminée. Pour les uns[1], c'est un morceau « évidemment » préexilien; pour les autres[2], un produit postexilien. Au surplus, ces opinions présentent maintes nuances, de sorte que les exégètes catholiques qui, tout en reconnaissant les différences indéniables qui existent entre les deux parties, n'ont pas pris part à ces aven-

1. A l'exemple de Berthold, *Historisch-kritische Einleitung*, 1814, p. 1697 sq.

2. A la suite de Stade, *Deuterozacharja*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1881, p. 1-96; 1882, p. 151-172.



tures critiques se trouvent, en conservant ces chapitres à Zacharie, dans une situation au moins aussi bonne, sinon meilleure, que les écoles adverses.

## XII. — Malachie.

Le prophète Malachie suivit de près Aggée et Zacharie. Au moment où il parlait, le temple était achevé, 1,10. D'autre part, les graves abus qu'il blâme prouvent que son ministère doit se placer avant la réforme d'Esdras et de Néhémie (458).

Malachie rappelle tout d'abord les prêtres à leur devoir : il leur fait savoir que Jahvé les déteste ainsi que leurs sacrifices, mais qu'il sera dédommagé de leur service trop négligent par une oblation pure, offerte non seulement à Jérusalem, mais en tout lieu, 1,1-2,9.

Après les prêtres, le prophète réprimande le peuple tout entier à cause des mariages mixtes et des divorces dont il se rend coupable. En raison de ces transgressions de la Loi ainsi que d'autres encore, Malachie annonce à ses compatriotes un terrible châtiment. Jahvé viendra lui-même les juger. Sa manifestation sera effrayante : les pécheurs seront dévorés comme la paille; ceux-là par contre qui craignent Dieu obtiendront le plus grand bonheur, 2,10-17.

Jahvé enverra, comme son précurseur, le prophète Élie pour travailler à la conversion de son peuple, 3,1-4,6 (hébr. 3,24).

Sauf les versets 4,4-6, l'authenticité du livre de Malachie n'a guère été contestée.

Ce livre est particulièrement précieux par l'annonce qu'il fait du sacrifice futur, 1,11. La théologie catholique, consacrée par le concile de Trente (sess. XXII, cap. 1), applique cet oracle à l'Eucharistie.

### BIBLIOGRAPHIE

C. Trochon, *Les petits prophètes*, 1902 ; A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, 1908 ; P. Riessler, *Die kleinen Propheten*, 1911 ;

J. KNABENBAUER-M. HAGEN, *Commentarius in prophetas minores*, 1924-25.

N. PETERS, *Osee und die Geschichte*, 1924 ; P. CRUVEILHIER, *De l'interprétation historique des événements de la vie familiale du prophète Osée*, dans *Revue biblique*, 1916, p. 342-362.

J. SCHMALOHR, *Das Buch des Propheten Joel übersetzt und erklärt*, 1922 ; L. DENNEFELD, *Les problèmes du livre de Joël*, 1926.

J. TOUZARD, *Le livre d'Amos*, 1908 ; L. DESNOYERS, *Le prophète Amos*, dans *Revue biblique*, 1917, p. 218-246.

J. THEIS, *Die Weissagung des Abdias*, 1917 ; A. CONDAMIN, *L'unité d'Abdias*, dans *Revue biblique*, 1900, p. 261-268.

J. DÖLLER, *Das Buch Jonas*, 1912 ; L. DENNEFELD, article *Jonas*, dans *Dictionnaire de théol. cath.*, t. VIII, 1924, col. 1497-1504.

L. REINKE, *Der Prophet Micha*, 1874.

O. HAPPEL, *Das Buch des Propheten Nahum erklärt*, 1902.

O. HAPPEL, *Das Buch des Propheten Habakuk erklärt*, 1900.

H. BÉVENOT, *Le cantique d'Habacuc*, dans *Revue biblique*, 1933, p. 499-525.

BESSON, *Introduction au prophète Sophonie*, 1910 ; J. LIPPL, *Das Buch des Propheten Sophonias erklärt*, 1910.

T. ANDRÉ, *Le prophète Aggée*, 1895.

H. REMBOLD, *Die eucharistische Weissagung des Propheten Malachias*, dans *Theologie und Glaube*, 1924, p. 58-70.

# LIVRE DEUXIÈME

## *INTRODUCTION GÉNÉRALE*

---

## PREMIÈRE PARTIE

## HISTOIRE DU CANON

## CHAPITRE PREMIER

## NOTIONS GÉNÉRALES

### I. — Définition.

Appliqué dans l'Église primitive aux doctrines de foi, surtout au symbole qui en est le résumé, le terme canon sert, depuis le IVe siècle, à désigner la liste des Écritures et y fut de plus en plus réservé.

Le *canon* est donc le recueil des livres inspirés. Les livres *canoniques* sont les écrits dont l'Église a officiellement reconnu l'inspiration. Ils se distinguent des livres *apocryphes*, qui, à cause de leur ressemblance avec les livres inspirés, ont été parfois regardés comme tels.

Pour ce qui regarde l'Ancien Testament, l'idée du canon remonte à la tradition juive. Dans la Mischna, les écrits bibliques sont strictement séparés des écrits profanes et leur caractère sacré est souligné par cette formule si curieuse : « Ils souillent les mains »[1]. Une liste arrêtée s'en rencontre pour la première fois chez Flavius Josèphe[2] (vers 100 après Jésus-Christ), qui relève qu'ils ont été composés par des prophètes inspirés de Dieu.

### II. — Étendue et division.

D'après l'Église catholique, le canon de l'Ancien Testament comprend 45 livres :

1. *Jadaïm*, 3, 5.
2. *Contra Apionem*, I, 8.

1° Les cinq livres de Moïse : Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome.

2° Les livres historiques (sauf les Macchabées.) : Josué, Juges, Ruth, I-IV Rois, I-II Paralipomènes, I-II Esdras-Néhémie, Tobie, Judith, Esther.

3° Les livres didactiques : Job, Psaumes, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des Cantiques, Sagesse, Ecclésiastique.

4° Les livres prophétiques : Isaïe, Jérémie (avec les Lamentations) et Baruch, Ézéchiel, Daniel, les douze petits prophètes : Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie.

5° I-II Macchabées.

Cette distribution est établie principalement sur le contenu des livres, mais aussi sur l'ordre chronologique dans lequel, à l'époque du concile de Trente, on les croyait composés.

La Bible protestante suit le même ordre ; seulement les livres qu'à l'exemple des Juifs les Réformateurs ont rejetés n'y figurent pas.

La Bible hébraïque des Juifs renferme 39 livres :

1° La Thora, c'est-à-dire les cinq livres de Moïse.

2° Les prophètes :

*a*) prophètes « antérieurs » : Josué, Juges, I-II Samuel, I-II Rois.

*b*) prophètes « postérieurs » : Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, les douze petits prophètes.

3° Les « Écrits » ou Hagiographes : Psaumes, Proverbes, Job, Cantique, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Esther, Daniel, Esdras, Néhémie, I-II Paralipomènes[1].

1. De même que la Bible de l'Ancien et du Nouveau Testament se divise en livres, les livres se divisent en chapitres et les chapitres en versets. Ces subdivisions ne remontent pas aux auteurs sacrés; mais elles ont été de bonne heure introduites pour des raisons pratiques.

Par la Mischna et le Talmud nous savons que le Pentateuque surtout, en vue de sa lecture liturgique dans les synagogues, était divisé en péricopes, nommées *parasch*. A la lecture d'une *parasch* on ajoutait celle d'un morceau prophétique, nommé *haphtar*. Pour l'usage ordinaire on distinguait des sections, nommées *sedarim*. Les anciens Juifs connaissaient également une division de ces morceaux en versets.

La division actuelle de l'Ancien Testament (et du Nouveau) en chapitres et en versets est de date assez récente. Les chapitres remontent à l'archevêque de Cantorbéry, Étienne Langton, qui les introduisit pour la première fois en 1204 dans la Vulgate; les versets, à l'éditeur français Robert Estienne qui les créa dans son édition de 1555. De la Vulgate, cette division passa dans les Bibles de toutes les autres langues, depuis 1667 même dans les textes hébreux des Juifs.



Les livres et parties de livres qui manquent dans le canon juif et protestant sont : Tobie, Judith, I-II Macchabées, Sagesse, Ecclésiastique, Baruch, Esther 10-16, Daniel 3, 23-90; 13-14.

Depuis Élie le Lévite, Juif mort en 1549, on nomme *protocanoniques* les écrits reconnus par tous, *deutérocanoniques* ceux qui sont exclus du canon par les Juifs et les protestants. Ces derniers appellent aujourd'hui « apocryphes » les livres deutérocanoniques et « pseudépigraphes » ceux que les catholiques nomment apocryphes.

## III. — Les principaux apocryphes.

A partir du IIe siècle avant Jésus-Christ, à côté des livres inspirés qui devenaient de plus en plus rares, surgit au sein du judaïsme palestinien et hellénique une nouvelle littérature aussi riche que variée.

Parmi ces produits tardifs de l'esprit judaïque, les plus remarquables sont précisément les apocryphes proprement dits, c'est-à-dire les livres intentionnellement composés à l'exemple des écrits canoniques. Leurs auteurs n'ont pas seulement imité ces derniers, mais, afin d'obtenir plus de crédit, ils ont mis leurs œuvres sous le nom de personnages célèbres du passé.

Tous les apocryphes sont donc des pseudépigraphes. Cependant, par suite de leur ressemblance avec les livres bibliques et de l'origine vénérable qu'ils s'attribuaient presque toujours, ils furent parfois transitoirement regardés comme inspirés.

D'après les trois groupes bibliques dont ils sont des imi-

tations : livres historiques, prophétiques, didactiques, ils peuvent se subdiviser en trois catégories : légendes, apocalypses, écrits sapientiaux.

1° Légendes. — La *Petite Genèse* ou *Livre des jubilés* est le spécimen le plus remarquable et le plus ancien de ce genre. Cet écrit est un élargissement imaginatif de l'histoire exposée dans la Genèse et dans la première partie de l'Exode. Le contenu en est censé révélé à Moïse et les événements s'y détachent en périodes de jubilés (49 ans : Lév. 25). Le livre a vu le jour en Palestine, au temps de Jean Hyrcan (135-106).

Le *Martyre d'Isaïe* raconte la persécution et la mort du grand prophète sous le roi Manassé. A cette légende, qui date d'avant Jésus-Christ, une main chrétienne a ajouté une vision d'Isaïe sur le Christ et une description de l'ascension du prophète au ciel, de sorte que l'ensemble est souvent nommé *Ascension d'Isaïe.*

La *Lettre d'Aristée* raconte l'origine miraculeuse de la version grecque du Pentateuque sous Ptolémée II (285-246). Ce récit a été probablement rédigé dans la seconde moitié du IIe siècle avant Jésus-Christ, par un Juif alexandrin, qui a voulu montrer la supériorité de la Thora sur la philosophie grecque.

Le *IIIe Livre d'Esdras* [1] est la traduction grecque, probablement faite à la fin du IIe siècle avant Jésus-Christ, de morceaux pris dans les livres des Paralipomènes et d'Esdras-Néhémie. Il contient en outre un récit fabuleux, 3,1-5,6, interpolé peut-être après coup, sur les trois pages de Darius parmi lesquels se serait trouvé Zorobabel. Dans les Septante, ce livre précède Esdras-Néhémie.

Le *IIIe Livre des Macchabées* est un roman pieux sur Ptolémée IV (221-204). Celui-ci, après avoir voulu pénétrer dans le sanctuaire du temple de Jérusalem et avoir

1. Cet apocryphe ainsi que le IVe livre d'Esdras et la prière de Manassé se trouvent, sous forme d'appendice, dans les éditions officielles de la Vulgate.



persécuté les Juifs, devient leur ami. Ce livre appartient au dernier siècle juif ou au premier siècle chrétien.

2° Apocalypses. — Le *Livre éthiopien d'Hénoch* est la plus importante et, semble-t-il, la plus ancienne des apocalypses. Il se compose de morceaux assez disparates, rédigés par différents auteurs.

Il faut y distinguer :

1-5 discours introductoire dans lequel Hénoch annonce et décrit le jugement du monde.

6-36, tableau de la chute des anges, causée par leur union charnelle avec les filles des hommes ; description du voyage d'Hénoch à travers le ciel et l'enfer.

37-71, le *livre des Paraboles*, qui renferme trois discours sur l'autre monde, le jugement final, le royaume futur de Dieu et le rôle que doit y jouer le Messie.

72-82, traité astronomique.

83-90, deux visions sur l'histoire du monde et des Israélites au point de vue messianique.

91-105, exhortations et malédictions en vue du sort réservé aux hommes dans l'autre vie. Dans ce dernier groupe, les chapitres 93 et 91,12-17 forment une partie à part, nommée apocalypse des dix semaines, dans laquelle Hénoch raconte l'histoire du monde jusqu'au jugement messianique.

106-108, conclusions.

Les plus anciennes de ces parties, notamment les chapitres 1-36 et 72-108, ont été sans doute rédigées au temps des Macchabées, sinon peut-être un peu plus tôt. D'ordinaire, le *livre des paraboles* est placé au dernier siècle avant Jésus-Christ. Cependant il cadre au moins aussi bien avec la situation historique de l'avant-dernier siècle, telle que l'avait créée l'insurrection macchabéenne.

Ce livre principal d'Hénoch porte, d'ordinaire, le nom d'éthiopien, parce que c'est seulement en langue éthiopienne qu'il est, depuis 1773, complètement connu.

Le *Livre slave d'Hénoch* est un autre écrit attribué au même

patriarche. Primitivement écrit en grec, il n'est conservé qu'en langue slave et a dû être rédigé au Ier siècle chrétien, encore avant 70. Il est absolument indépendant du livre éthiopien, mais remonte à une source qui lui est commune avec celui-ci. La différence entre les deux est surtout remarquable en fait d'eschatologie. Au contraire de l'Hénoch éthiopien, l'Hénoch slave enseigne une eschatologie uniquement transcendante sans le moindre trait national.

L'*Assomption de Moïse* est un discours adressé par le fondateur de la religion juive à Josué sur les destins futurs du peuple élu jusqu'à l'époque des fils d'Hérode le Grand. Ce dernier trait fixe l'époque de la composition de l'ouvrage.

Le *Livre des testaments des douze patriarches* est une imitation élargie de la bénédiction de Jacob, Gen., 49. Chacun des douze fils de celui-ci s'adresse à ses enfants pour les exhorter aux vertus et leur prédire l'avenir de sa tribu. Cette apocalypse offre beaucoup de points communs avec le *Livre des jubilés*. Elle fut, comme celui-ci, rédigée sous Jean Hyrcan, mais elle reçut plus tard beaucoup de retouches chrétiennes.

Le *IVe Livre d'Esdras* est, après le livre d'Hénoch, la plus considérable des apocalypses. Composé peu après la destruction de Jérusalem par Titus, il reflète le pessimisme des Juifs au lendemain de cette catastrophe, mais plus encore leur espérance invincible en l'avènement prochain du Messie ainsi qu'en la rétribution juste et complète de tous les hommes dans l'autre monde. Son influence fut assez grande jusque dans les milieux chrétiens.

L'*Apocalypse syriaque de Baruch* est une imitation de celle d'Esdras. Elle est écrite à la même époque et contient les mêmes idées.

3° Livres didactiques. — Les *Psaumes de Salomon* sont dix-huit poèmes dans lesquels de pieux pharisiens ont exprimé leurs angoisses et leurs espoirs, bientôt après la prise de Jérusalem par Pompée (63 avant Jésus-Christ). Il ne faut pas les confondre avec les quarante-deux *Odes de Salomon*, qui datent du Ier siècle de notre ère et sont dues à un chrétien plutôt qu'à un Juif.



La *Prière de Manassé* a été composée à l'époque macchabéenne et contient les paroles que le roi Manassé, d'après II Par., 33, 11-13, aurait prononcées devant Dieu, pendant qu'il se trouvait en exil à Ninive.

Le *IVe Livre des Macchabées* est un discours parénétique « sur l'empire de la raison ». L'auteur, Juif stoïcien, y prend occasion des martyrs macchabéens pour montrer que la foi et la piété surmontent toutes les passions et toutes les douleurs. Il appartenait sans doute aux milieux helléniques d'Alexandrie et écrivait probablement après 63 avant Jésus-Christ, dans tous les cas avant 70 après Jésus-Christ.

## BIBLIOGRAPHIE

F. Vigouroux, *Canon des Écritures*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. II, 1899, col. 1550-1605 ; E. Mangenot, *Canon des livres saints*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, 1899, col. 134-184 ; *Canon catholique des Ecritures saintes*, dans *Dictionnaire apologétique*, t. I, 1895, col. 435-455 ; A. Loisy, *Histoire du canon de l'Ancien Testament*, 1890 ; S. Zarb, *Historia canonis utriusque Testamenti*, 1934.

E. Kautzsch (prot.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes*, 2 vol., 1900 ; H. Charles (prot.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 vol., 1913 ; S. Székely, *Bibliotheca Apocrypha*, t. I : *Introductio generalis, Sibyllae et Apocrypha Veteris Testamenti antiqua*, 1913 ; P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, 1929 ; Fr. Martin, *Le livre des jubilés*, dans *Revue biblique*, 1900, p. 321-344, 502-533 ; *Le livre d'Hénoch*, 1906 ; J. B. Frey, *Apocryphes*, dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. I, 1926, col. 354-460.

# CHAPITRE II

## LE CANON CHEZ LES JUIFS

Pour s'expliquer l'origine de la différence entre le canon catholique d'une part, le canon protestant et juif de l'autre, et voir quelle est la liste exacte des livres inspirés, il faut connaître les circonstances dans lesquelles le recueil des Saintes Écritures s'est constitué et conservé. Comme l'Église a reçu des mains de la Synagogue les livres de l'Ancien Testament, un premier élément d'information est fourni par la manière dont ce recueil s'est formé chez les Juifs.

Quand et comment ceux-ci se sont-ils rendu compte du caractère surnaturel de certains écrits et, par suite, ont-ils pris soin de les collectionner ? Les renseignements dont nous disposons sous ce rapport ne sont ni nombreux ni précis, de telle sorte que l'histoire du canon chez les Juifs est obscure. On s'explique par là qu'elle ait été conçue sous des formes très différentes.

### I. — Formation progressive.

La collection des livres saints a commencé au moment où fut reconnue l'origine divine d'un écrit. Or jamais livre ne fut plus solennellement publié comme inspiré par Dieu que celui de la *Loi*, que Moïse composa sur l'ordre de Jahvé et qu'il déposa à côté de l'arche d'alliance, Ex., 24, 4-7 ; Deut., 31,9-11. 24-26. La Thora de Moïse a été ensuite élargie par Josué, Jos., 24,26, et Samuel, I Sam., 10,25.

Noyau primitif du canon, la Loi n'a jamais existé à



l'état isolé, c'est-à-dire uniquement sous forme de code. Elle a toujours été liée aux récits historiques relatifs à la fondation du peuple élu, à l'alliance conclue avec lui par le Très-Haut.

C'est pourquoi, sans nul doute, les parties narratives du Pentateuque lui-même, ainsi que les anciens *livres historiques* qui en forment la continuation, Josué, Juges, Samuel, Rois, ont dû, dès leur composition, être regardés à leur tour comme des documents officiels de la religion israélite. En effet, ils racontent principalement l'histoire religieuse d'Israël et ont été regardés comme écrits sous l'inspiration divine : ce don étant le privilège prophétique par excellence, ils portent le nom de « prophètes », plus exactement de « prophètes antérieurs », par opposition aux écrits des prophètes écrivains qui sont intitulés « prophètes postérieurs ». La meilleure preuve du grand respect qu'on avait pour eux est que tous les autres livres qui s'y trouvent mentionnés comme sources, par exemple « le livre des justes », « le livre de l'histoire de Salomon », « le livre de l'histoire des rois de Juda et d'Israël », Jos., 10, 13 ; I Rois, 11, 41 ; 14, 19 ; 15,31, sont perdus, tandis qu'eux-mêmes se sont conservés.

Les *prophètes* ont continué l'œuvre de Moïse. Conformément à la promesse de celui-ci, Deut., 18,15, ils furent les porte-parole de Dieu et entretinrent le commerce entre Dieu et son peuple, de telle sorte que leurs discours et leurs écrits ont toujours joui de la plus grande autorité. Lorsque, par exemple, Jérémie réunit (605) tous ses oracles en un volume, Jér., 36, il est certain que ce livre a été aussitôt regardé comme normatif et saint, donc comme canonique, malgré l'opposition du roi impie Joakim. Il faut en dire autant des livres des autres voyants.

Dès qu'on reconnaît que David a composé des Psaumes et Salomon des sentences, II Sam., 1,17 ; 22,1 ; 23 ; I Rois 5,12, on admet par le fait même que le commencement du recueil canonique des livres *didactiques* date du temps de ces princes. Car les noms des auteurs étaient la principale

garantie de l'inspiration (Vigouroux[1]). Or ceux de David et de Salomon comptèrent toujours parmi les plus illustres C'est pourquoi les recueils de Psaumes de David et de sentences de Salomon mentionnés pour le temps d'Ezéchias, II Par., 29, 30, n'étaient certainement pas les premiers. Ils n'avaient pas non plus uniquement un but liturgique et parénétique; mais ils tendaient aussi et avant tout à compléter le corps des Écritures.

Ainsi la formation du canon de l'Ancien Testament se fit par des accroissements successifs. Dès leur composition, les différents livres inspirés furent reconnus comme tels. Autrement on ne comprendrait guère comment leur caractère divin a pu être constaté plus tard. D'autant moins qu'il n'est nulle part question d'une autorité qui eût à juger de la canonicité des écrits.

### II. — Fixation définitive.

Vers 130 avant Jésus-Christ, dans l'avant-propos que le petit-fils de Jésus Sirach ajouta à sa traduction grecque de l'ouvrage de son aïeul, les Saintes Écritures sont plusieurs fois mentionnées et subdivisées en trois groupes : la Loi, les prophètes et « les autres écrits des pères ». Ce qui, sans aucun doute, signifie un vrai recueil de livres canoniques.

Il ne faut pour autant pas en conclure que ce recueil fût, dès ce moment, un canon clos. Car, bien que la Loi et les prophètes correspondent aux deux premières parties du canon actuel de la Bible hébraïque, on n'est pas autorisé à établir également une équation entre les « autres écrits » et la troisième section de ce même canon. En effet, d'une part, ce terme est trop imprécis pour pouvoir désigner les Hagiographes. D'autre part, la manière dont l'auteur, 24, 28-34, et le traducteur présentent leurs nouvelles sentences prouve qu'ils les regardaient comme la continuation de la littérature sacrée. Il s'ensuit qu'à leur époque le

1. *Manuel Biblique, Ancien Testament*, I, 1890, p. 62.



nombre des livres inspirés n'était pas exactement limité et déjà arrêté, à plus forte raison restreint aux écrits du canon étroit de la Bible hébraïque actuelle.

Ce fait résulte plus clairement encore de la version des Septante, qui, commencée vers le milieu du IIIe siècle, était probablement déjà terminée au moment où le Siracide fit sa traduction. Elle permet deux constatations : dans cette Bible grecque figurent aussi les livres qui manquent aujourd'hui dans la Bible hébraïque, savoir les deutérocanoniques, et ils n'y sont pas ajoutés sous forme d'appendice, mais mélangés avec les protocanoniques. Ceux-là occupaient donc, aux yeux des Juifs alexandrins, absolument le même rang que ceux-ci. Comme il y avait alors une union intime entre les Juifs d'Égypte et ceux de Jérusalem, ces derniers appréciaient, au temps des Septante, les deutérocanoniques, sinon autant que les autres livres, au moins à un degré peu inférieur. En tout cas, le canon des Écritures n'était pas encore fixé et rigoureusement fermé.

Il est d'autant plus surprenant de constater qu'à la fin du Ier siècle chrétien Josèphe[1] ait cru pouvoir écrire que les Juifs ne reconnaissent comme canoniques que vingt-deux livres et en alléguer comme raison le fait qu'après Esdras l'inspiration prophétique ne s'exerça plus chez aucun écrivain. Ni l'une ni l'autre de ces deux affirmations ne correspondent à la réalité. Les vingt-deux livres équivalent aux trente-neuf protocanoniques. Or plusieurs de ces derniers sont certainement postérieurs à Esdras et il n'y a rien de plus arbitraire que de prétendre qu'après celui-ci l'inspiration avait cessé. On voit clairement qu'à l'époque de Josèphe les Juifs ignoraient comment la collection des livres saints s'était formée. Ils avaient à cet égard perdu le fil de la tradition. Il ressort également de ce texte de Josèphe qu'on rejetait alors les deutérocanoniques.

1. *Contra Apionem*, I, 8 : « Nous n'avons pas un nombre infini de livres qui se contredisent les uns les autres ; nous n'en avons que vingt-deux, qui contiennent toute l'histoire du passé et que nous tenons à juste titre pour divins ».

Un renseignement analogue se lit dans le quatrième livre d'Esdras, 14, écrit par un contemporain de l'historien juif. Il y est raconté qu'après l'exil, pendant lequel tous les livres sacrés avaient été brûlés, Esdras les reproduisit miraculeusement au nombre de vingt-quatre (chiffre égal à celui de Josèphe, Ruth et les Lamentations étant dénombrés à part). Ce récit est une pure invention ; même abstraction faite des éléments fantaisistes qu'il renferme, il ne s'accorde ni avec l'activité d'Esdras telle qu'elle ressort des livres d'Esdras et de Néhémie, ni avec l'origine tardive de plusieurs livres protocanoniques. Néanmoins, il est devenu la source de l'opinion, naguère assez courante, d'après laquelle Esdras aurait fixé le canon juif des vingt-quatre livres.

Ce rejet des livres deutérocanoniques se constate plus tard dans toute la littérature talmudique, surtout dans le fameux passage du Talmud babylonien *Baba bathra*, $14^a$-$15^b$ qui reflète la conception que, vers la fin du IIe siècle de notre ère, les rabbins avaient de leur Bible. Elle est sans doute due à l'esprit étroit et pharisaïque des scribes. L'exclusivisme qu'ils pratiquaient en tant de matières les a amenés à rétrécir la liste des livres inspirés et à en exclure les deutérocanoniques. Durant le Ier siècle chrétien, ils entamèrent même des discussions sur la canonicité de quelques protocanoniques, savoir Proverbes, Ézéchiel, Cantique, Ecclésiaste, Esther[1], pour la reconnaître définitivement au synode de Jabné (90 après Jésus-Christ). On comprend aisément que, probablement dès le dernier siècle avant Jésus-Christ, les deutérocanoniques aient pu être exclus totalement. D'autre part, de nombreux témoignages prouvent que, même dans les milieux pharisaïques, quelques livres deutérocanoniques, en particulier celui de Jésus Sirach[2], jouirent longtemps encore d'une grande autorité.

1. *Mischna, Jadaim*, 3, 5 ; *Talmud babyl.*, *Sab.*, $13^b$, $30^b$ ; *Még.*, $7^a$ ; *Sanh.* $100^a$.
2. *Talmud babylonien, Erubin* $65^a$, *Baba kama*, $92^b$.



Comme le canon réduit fut d'abord en vigueur en Palestine, on le nomme canon palestinien. Il est dû à l'opinion des scribes pharisiens et ne correspond pas à la conception primitive des Juifs, telle qu'elle se révèle dans la Bible des Septante.

Cependant la pratique primitive plus large qui s'est conservée beaucoup plus longtemps chez les Juifs helléniques n'a jamais reçu une expression aussi précise que celle des scribes palestiniens. Nulle part on ne trouve une liste détaillée des livres inspirés qui renferme aussi les deutérocanoniques et les plus anciens manuscrits grecs contiennent un nombre varié d'apocryphes. C'est que seul l'usage faisait loi dans la computation des livres sacrés. Aucune décision officielle n'est intervenue pour établir et clore le canon.

## BIBLIOGRAPHIE

B. Poertner, *Die Autorität der deuterokanonischen Schriften des Alten Testamentes nachgewiesen aus den Anschauungen des palästinensischen und hellenistischen Judentum*, 1893 ; J. P. van Kasteren, *Le canon juif vers le commencement de notre ère*, dans *Revue biblique*, 1896, p. 408-415, 575-594 ; J.-B. de Glatigny, *Les commencements du canon de l'Ancien Testament*, 1906 ; A. Eberharter, *Der Kanon des Alten Testamentes zur Zeit des Ben Sira*, 1911.

CHAPITRE III

# LE CANON CHEZ LES CHRÉTIENS

## I. — Données du Nouveau Testament.

Le Christ et les Apôtres avaient pour les livres de l'Ancien Testament la plus grande vénération. Ils les regardaient comme inspirés et ils les citaient souvent pour en tirer des arguments irréfutables, Jean, 5, 39 ; Luc, 24, 27. 44; II Tim., 3,16. Mais nulle part ils n'exposent une doctrine systématique relative à l'inspiration ; nulle part surtout ils ne dressent une liste des livres inspirés. L'étendue de leur canon ne nous est connue que par l'usage qu'ils font des divers livres.

Il y a dans l'ensemble du Nouveau Testament à peu près trois cent cinquante citations de l'Ancien, empruntées surtout au Pentateuque et aux livres prophétiques. Sept écrits protocanoniques ne sont jamais mentionnés : Abdias, Nahum, le Cantique, l'Ecclésiaste, Esther, Esdras-Néhémie. De même aucun des sept écrits deutérocanoniques. Cette absence de citations s'explique par le manque d'occasion. A défaut de citations expresses, il y a d'ailleurs des allusions indéniables faites à la Sagesse, Matth., 27,39-42 ; Rom., 1,20-32; 9,21 ; Eph., 6,13-17 ; Hebr., 1,3 ; I Petr., 1,6-7 ; à Jésus Sirach, Matth., 6,14 ; Jac., 1,19 ; au deuxième livre des Macchabées, Hebr., 11,34-35 ; à Judith, I Cor., 2,10. Ce qui prouve que les auteurs du Nouveau Testament se servaient des deutérocanoniques et leur reconnaissaient une autorité, bien qu'à leur époque ils fussent déjà rejetés par les Juifs.

L'estime que les Apôtres avaient pour ces livres se cons-



tate encore à cet autre fait que l'Ancien Testament est presque toujours cité par eux d'après le texte des Septante. Ils tenaient donc la Bible grecque pour le recueil des livres inspirés et admettaient aussi les deutérocanoniques comme appartenant à l'Écriture. Ce témoignage n'est pas infirmé par la citation du livre apocryphe d'Hénoch et de l'Assomption de Moïse dans l'Épitre de Jude, 9 et 14-15. Il est, inversement, « très remarquable qu'un livre (apocryphe) autorisé en apparence par le suffrage d'un apôtre n'ait pu entrer dans le canon et que l'Épître de saint Jude soit, au contraire, devenue suspecte à cause de la citation qui s'y rencontrait » (A. Loisy[1]).

## II. — Tradition des trois premiers siècles.

Suivant l'exemple des Apôtres, les Pères Apostoliques, ainsi que leurs successeurs du IIe et IIIe siècle, se sont servis indistinctement des livres protocanoniques et deutérocanoniques et citent ceux-ci avec les mêmes formules honorifiques que ceux-là, par exemple Clément de Rome, saint Irénée, Tertullien, saint Cyprien. Très abondants sont les témoignages de Clément d'Alexandrie et d'Origène, qui emploient à peu près tous les deutérocanoniques.

L'estime des deutérocanoniques qui ressort de l'ancienne littérature chrétienne est confirmée et illustrée par l'art chrétien le plus antique. Dans les catacombes se trouvent souvent représentées des scènes de Tobie, de Judith, des Macchabées et des fragments de Daniel ; par contre, aucune d'un livre d'apocryphe.

Quelques auteurs, par exemple saint Justin, Tertullien, Clément d'Alexandrie, employaient aussi comme Écriture l'un ou l'autre des apocryphes, surtout le livre d'Hénoch et le IVe livre d'Esdras. Mais ces citations ne sont que sporadiques et aucun livre non-canonique n'a été admis universellement.

1. *Histoire du canon de l'Ancien Testament*, 1890, p. 8.

14

Nulle part cependant n'est encore dressé un canon de l'Ancien Testament qui renferme expressément les livres deutérocanoniques avec les protocanoniques. Méliton de Sardes[1] et Origène[2] établissent une liste des Saintes Écritures ; mais ils n'y énumèrent que les protocanoniques. Ce fait est déjà vraisemblablement dû à l'influence juive, qui se fait surtout sentir au IVe siècle.

### III. — Doctrine et pratique du IVe siècle.

Durant cette époque, on constate d'un côté la tendance à indiquer exactement le nombre des livres sacrés par l'établissement de catalogues fixes, de l'autre une contagion juive au détriment des deutérocanoniques.

En Occident, le canon de l'Ancien Testament fut formulé tel qu'il le sera plus tard au concile de Trente, tout d'abord aux conciles de Hippone (393) et de Carthage[3] (397, 419) et par saint Augustin[4], ensuite à Rome par les papes Innocent Ier[5] (405) et Gélase[6] (492-496). Cependant saint Jérôme[7], saint Hilaire de Poitiers[8] et Rufin[9] admettent comme canon de l'Ancien Testament celui des Juifs.

En Orient, saint Athanase[10], saint Cyrille de Jérusalem[11], saint Épiphane de Salamine[12], Eusèbe de Césarée[13], saint

1. Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, 4, 26, *P. G.*, 20, 396.
2. *In Ps.* I; *P. G.*, 12, 1084.
3. H. Denzinger-C. Bannwart, *Enchiridion*, n° 92.
4. *De doct. christ.*, 2, 8, *P. L.*, 34, 40 sq.
5. *Epist. ad Exuperium*, *P. L.*, 20, 626.
6. Voir E. von Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis in kritischem Text herausgegeben und untersucht*, 1912. Ce canon gélasien remonte sans doute au pape Damase (382).
7. *Prologus galeatus; ep. ad. Paulinum*, *P. L.*, 22, 545 sq. ; *praef. ad libros Salomonis*, *P. L.*, 28, 1242 sq.
8. *Com. in Psalmos*, *P. L.*, 9, 241.
9. *In symb. apost.*, *P. L.*, 21, 373.
10. *Epist. fest.* 309, *P. G.*, 26, 1176, 1436.
11. *Catech.*, 4, 33, *P. G.*, 33, 496.
12. *De mens. et pond.*, *P. G.*, 43, 277.
13. *Hist. eccles.*, 6, 25. *P. G.*, 20, 580.



Grégoire de Nazianze[1] retiennent comme seul canon de l'Ancien Testament celui des Juifs, tandis qu'on n'y rencontre aucun canon qui renferme aussi des deutérocanoniques.

Pour apprécier exactement cette préférence accordée au canon juif par un certain nombre de Pères orientaux, il faut d'abord tenir compte du fait que, tout en regardant les deutérocanoniques comme non équivalents aux protocanoniques, ces auteurs ne les ont quand même pas pris pour des livres purement humains. Ils leur ont, au contraire, reconnu une certaine inspiration ; car ils les citent avec les mêmes formules respectueuses que les autres.

Si l'emploi qu'ils font de ces livres prouve qu'ils ne les ont pas complètement rejetés au rang de livres humains, les circonstances historiques dans lesquelles ils ont dressé ce canon étroit démontrent que la dépréciation des deutérocanoniques n'était pas non plus générale dans les différentes Églises grecques ou dans les autres Églises orientales. Car les auteurs mentionnés étaient tous sans exception en relation spéciale avec les deux grands centres du judaïsme, Alexandrie et la Palestine, et avaient par là subi l'influence juive : Athanase comme Alexandrin ; Cyrille, Épiphane et Eusèbe comme Palestiniens ; Grégoire, parce qu'il avait fait ses études à Alexandrie et à Jérusalem.

Cette constatation est confirmée par cette autre que les trois occidentaux qui ont à leur tour préféré le canon juif avaient également pris contact avec les mêmes milieux palestinien et alexandrin. Saint Jérôme surtout, durant son long séjour en Terre Sainte, fut, par ses relations avec les savants juifs, fortement épris de l'*hebraïca veritas*.

Il s'ensuit que l'acceptation du canon juif n'était pas universelle. Elle était, au contraire, locale et restreinte aux Églises alexandrine et palestinienne; elle ne se rencontre en dehors de celles-ci que chez quatre écrivains ecclésias-

1. *Carm.*, 1, 12, *P. G.*, 37, 472.

tiques, savoir Grégoire de Nazianze, Jérôme, Hilaire, Rufin, qui, précisément parce qu'ils y venaient du dehors, acceptèrent le canon étroit[1].

Cette conclusion donne le droit de présumer que le canon des autres théologiens et des autres Églises orientales comprenait aussi les deutérocanoniques. Présomption qui est confirmée par l'usage qu'on en faisait partout.

La pratique de l'Église est attestée d'abord par les versions du texte sacré. Les plus anciens manuscrits du texte *grec*, savoir le *Vaticanus*, l'*Alexandrinus* et le *Sinaïticus*, datent précisément du ɪvᵉ et du vᵉ siècle. Sauf des mutilations accidentelles, ils contiennent les deutérocanoniques ; d'autre part, ils renferment l'un ou l'autre des apocryphes.

La version *syriaque* dite *Peschito*, qui, faite sur l'hébreu au ɪɪᵉ siècle chrétien par des Juifs ou des Judéo-Chrétiens, ne comprenait d'abord pas les deutérocanoniques, fut élargie, au ɪvᵉ siècle, par la traduction de ces derniers.

Les versions *arménienne* et *éthiopienne*, faites au ɪvᵉ ou vᵉ siècle sur le grec, renferment tous les deutérocanoniques, mais aussi un bon nombre d'apocryphes.

En second lieu l'usage des deutérocanoniques se constate par les citations tirées de ces livres et les explications de leur texte. Elles permettent surtout de dire que le canon des exégètes de l'école d'Antioche[2], saint Jean Chrysostome, Théodoret de Cyr etc. et des exégètes contemporains de l'Église syriaque, Aphraate († 367), saint Éphrem († 373), renfermait les protocanoniques et les deutérocanoniques ainsi que III Macch. et III Esdr. Dans cette école, Théodore de Mopsueste[3] occupe une position à part, du fait qu'il rejette quelques protocanoniques et la plupart des deutérocanoniques.

1. Voir les preuves dans Dennefeld, *Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule*, 1909, p. 2-15.

2. *Ibid.*, p. 16-93.

3. *Ibid.*, p. 44-61 ; L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, 1913.



## IV. — Le canon à partir du Vᵉ siècle en Orient.

Les hésitations qui avaient surgi au cours du ɪvᵉ siècle en Orient, surtout dans l'Église grecque, au sujet des deutérocanoniques ne durèrent pas. Très rares sont les auteurs plus récents qui les ont encore rejetés. Au contraire, deux cents ans plus tard, les Grecs, au concile *in Trullo* (692), ont adopté le catalogue des livres saints du concile de Carthage, c'est-à-dire les protocanoniques et les deutérocanoniques, auxquels ils ajoutent jusqu'à nos jours III Esdr. et III Macch. Photius lui-même († 891) a reproduit, dans son *Syntagma canonum*, le canon de Carthage et, au xvɪɪᵉ siècle, le patriarche de Constantinople Cyrille Lukaris a essayé en vain d'exclure les deutérocanoniques. Cependant, depuis le xvɪɪɪᵉ siècle, sous l'influence de théologiens russes qui eux-mêmes sont à la remorque des Réformateurs allemands, un mouvement toujours croissant de défaveur se remarque vis-à-vis des deutérocanoniques.

L'exemple donné par l'Église grecque fut suivi par toutes les autres Églises orientales, syriaque, éthiopienne, copte, arménienne. Leur canon définitif est celui de l'Église latine, à quelques nuances près. Un trait distinctif en est la faveur persistante pour certains apocryphes.

## V. — Le canon à partir du Vᵉ siècle en Occident.

Dans l'Église latine, la doctrine et la pratique s'accordaient de plus en plus à reconnaître aux livres deutérocanoniques le même rang qu'aux protocanoniques.

Cependant, par suite surtout du haut crédit dont jouissait l'opinion de saint Jérôme, il arrivait encore assez souvent que des doutes fussent émis au sujet de la valeur des deutérocanoniques et même les essais de les éliminer ne manquèrent pas. Saint Grégoire le Grand[1] († 604)

1. *Moralia in Job*, 29, 14, *P. L.*, 76, 119. Pour les auteurs suivants, voir les références dans Cornely-Merk, *Manuel d'Introduction*, t. I, p. 57-64 ; W. Fell, *Lehrbuch*, p. 78-81.

écrivait que les livres des Macchabées ne sont pas canoniques, mais seulement admis pour l'édification de l'Église; Alcuin († 804) fut peu favorable à l'Ecclésiastique, Walafrid Strabon († 849) à Baruch. Plus nombreuses sont les opinions contraires aux deutérocanoniques durant le xii[e] siècle, surtout chez Rupert de Deutz, Hugues de Saint-Victor, Rodolphe de Flavigny, Pierre le Vénérable, Pierre le Mangeur, Jean de Salisbury, Pierre de Celles.

D'autre part, l'ancienne tradition ecclésiastique favorable aux deutérocanoniques ne s'est pas perdue. Burchard de Worms († 1025), Ives de Chartres († 1116), Gratien († 1155) reproduisent dans leurs collections de canons le décret de Gélase; durant ce même xii[e] siècle, Udalric, Honorius d'Autun, Pierre de Riga, Gilles de Paris, Pierre de Blois se prononcent formellement en faveur des deutérocanoniques et relèvent qu'ils sont rendus authentiques par l'usage de l'Église.

Au xiii[e] et xiv[e] siècles, le cardinal Hugues de Saint-Cher, Guillaume Ockam, Nicolas de Lyre suivent strictement l'opinion de saint Jérôme. Saint Thomas, par contre, Albert le Grand et saint Bonaventure tenaient les deutérocanoniques en aussi grande estime que les protocanoniques.

Pratiquement et théoriquement les deutérocanoniques restaient donc en possession de l'enseignement et du culte. Les opinions divergentes de quelques spéculatifs n'y changeaient rien. Au concile de Bâle (1431 sq.), Jean de Raguse réclama pour l'autorité de l'Église le droit d'établir le canon et d'y mettre aussi les deutérocanoniques malgré l'opinion contraire des Juifs. Le concile de Florence les rangea parmi les écrits inspirés et Eugène IV, dans le *decretum pro Jacobitis*[1] qu'il promulguait en 1442 avec l'approbation des Pères du concile, donnait la liste des livres canoniques d'après le décret de Gélase.

Toutefois, même après le décret de ce concile, quel-

1. Denzinger-Bannwart, n° 706.



ques écrivains ecclésiastiques avaient encore des idées confuses sur la valeur des deutérocanoniques, par exemple Alphonse Tostat, évêque d'Avila († 1455), saint Antonin, archevêque de Florence († 1459). Le cardinal Cajetan († 1534) préférait nettement l'opinion de saint Jérôme aux décisions des conciles.

Au xvi[e] siècle, les Réformateurs, par leur négation catégorique de l'inspiration des deutérocanoniques, amenèrent l'Église à définir, au concile de Trente, l'enseignement catholique relativement au canon. Dès le 8 avril 1546 fut publié un décret dans ce sens, qui énumère, dans leur ordre traditionnel, les quarante-cinq livres de l'Ancien Testament ainsi que ceux du Nouveau et qui se clôt sur une définition dont voici les termes : « Si quelqu'un ne reçoit pas pour sacrés et canoniques ces livres mêmes tout entiers avec toutes leurs parties, tels qu'on a coutume de les lire dans l'Église catholique et tels qu'ils sont contenus dans l'ancienne Vulgate latine, qu'il soit anathème »[1].

Ce décret consacrait solennellement et pour toujours la tradition de l'Église catholique par rapport au canon de l'Ancien Testament. Malgré tout, on trouve encore après coup, chez quelques rares théologiens, la trace d'une différence établie entre les protocanoniques et les deutérocanoniques, surtout chez Sixte de Sienne († 1569), Lamy (1723), Jahn (1802). C'est pourquoi le concile du Vatican, le 24 avril 1870, voulut répéter et confirmer officiellement le décret de Trente[2].

Entre temps, comme ils l'avaient fait dès le début de la Réforme, les protestants retranchaient les deutérocanoniques de leur canon. Cependant les confessions gallicane, anglicane et helvétique reconnaissaient à ces livres une certaine utilité pour l'édification, et les premières Bibles les contenaient en appendice. Plus tard, l'opposition à l'Église catholique poussa surtout les calvinistes et les presby-

1. *Ibid.*, n° 784.
2. *Ibid.*, n[os] 1787 et 1809.

tériens d'Écosse et d'Angleterre à un mépris complet des deutérocanoniques.

Tandis que le protestantisme orthodoxe maintient le canon juif de trente-huit livres, dans le protestantisme libéral, pour qui l'inspiration divine des Écritures n'est qu'un mot vide de sens, la question du canon n'existe plus.

## BIBLIOGRAPHIE


A. Merk, *Origenes und der Kanon des Alten Testamentes*, dans *Biblica*, 1925, p. 200-205.

L. Sanders, *Études sur saint Jérôme. Sa doctrine touchant l'inspiration des livres saints et leur véracité, l'autorité des livres deutérocanoniques*, 1903; P. Gaucher, *Saint Jérôme et l'inspiration des livres deutérocanoniques*, dans *La Science catholique*, 1904, p. 193-210, 334-359, 539-555, 707-726; L. Schade, *Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus*, 1910.

L. Dennefeld, *Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule*, 1909; L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, 1913.

M. Jugie, *Histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'Église grecque et l'Église russe*, 1904; *Les deutérocanoniques de l'Ancien Testament dans l'Église orthodoxe au* XVI[e] *et* XVII[e] *siècle*, dans *Echos d'Orient*, 1907, p. 193-199; *Les deutérocanoniques dans l'Église grecque depuis le* XVIII[e] *siècle*, *ibid.*, 1907, p. 344-357; A. Dombrowski, *La doctrine de l'Église russe et le canon de l'Ancien Testament*, dans *Revue biblique*, 1901, p. 269-277.

P. Synave, *Le canon scripturaire de saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue biblique*, 1924, p. 522-533.


# DEUXIÈME PARTIE

# HISTOIRE DU TEXTE ORIGINAL

# CHAPITRE PREMIER

## TENEUR PRIMITIVE

### I. — Langue.

Dans sa majeure partie, l'Ancien Testament a été composé en hébreu. C'est le cas pour tous les livres protocanoniques, à l'exception des trois morceaux Esdr., 4, 8-6, 18 ; 7, 12-26 ; Dan., 2,4b-7,28, qui sont rédigés en araméen, et très probablement aussi pour la plupart des deutérocanoniques. Parmi ces derniers, seuls le deuxième livre des Macchabées et celui de la Sagesse ont été sûrement écrits en grec. Les autres, bien qu'ils ne soient conservés qu'en cette langue, remontent à un original sémitique, qui semble avoir été d'ordinaire plutôt l'hébreu que l'araméen. Pour l'Ecclésiastique, le gros du texte hébreu primitif a été retrouvé peu avant 1900.

L'hébreu appartient à la famille des langues sémitiques qui, dans l'ensemble des langues humaines, forment, avec les langues indo-européennes, le groupe des *langues à flexion*. Tandis que, dans les deux autres groupes de langues, *isolantes* et *agglutinantes*, les mots sont plus ou moins invariables, les langues à flexion se caractérisent par la transformation intérieure de leurs racines et l'addition de préfixes et de désinences.

Dans l'antiquité, les langues sémitiques furent principalement parlées dans l'Asie occidentale. Leur berceau, tout comme celui des peuples qui les employèrent, fut très probablement la péninsule arabique. Elles se subdivisent en quatre groupes : l'assyro-babylonien ; l'araméen, avec

ses différents dialectes, dont le principal est le syriaque ; l'arabe, qui comprend les dialectes arabes et éthiopiens ; le cananéen. L'hébreu, avec le phénicien et le moabite, constitue ce dernier groupe et forme, au point de vue géographique et historique, comme aussi au point de vue grammatical et lexicographique, le centre des idiomes sémitiques.

L'hébreu présente différentes particularités, qu'il partage à peu près toutes avec ses langues sœurs, savoir :

1° La prédominance des consonnes, qui, presque toujours au nombre de trois, forment la racine et expriment l'idée générale dont les voyelles indiquent les modifications. Aussi les consonnes seules figurent-elles dans l'alphabet.

2° L'imprécision du verbe dans l'expression des temps : il ne connaît que deux formes, dont l'une traduit l'action achevée, l'autre l'action inachevée.

3° L'extraordinaire simplicité de la syntaxe, qui se révèle surtout par la pénurie des conjonctions. Seul l'arabe fait sous ce rapport une notable exception.

4° La pauvreté du lexique, caractère qui est tout à fait particulier à l'hébreu. On évalue au nombre de cinq cents les racines dont les mots usuels de cette langue sont dérivés et dont la connaissance permet de lire couramment la plupart des textes de l'Ancien Testament.

5° La fixité : bien que les documents bibliques se répartissent sur plus de mille ans, il n'y a pas de différences importantes entre le langage des premiers textes et celui des derniers. Cette fixité n'est pourtant pas absolue, ni dans le domaine de la grammaire, ni dans celui de l'élégance, de la pureté et de la vigueur du style.

L'âge d'or de la littérature hébraïque apparaît à l'époque préexilienne. A partir de l'exil, on constate une décadence qui se caractérise par la prolixité et l'emploi d'aramaïsmes. L'araméen remplaça de plus en plus l'hébreu, qui, au temps du Christ, n'était plus parlé.

Malgré sa relative imperfection linguistique, l'hébreu



a le mérite d'être la langue sacrée par excellence, dans laquelle, longtemps avant l'usage des langues classiques, la pensée divine et humaine a reçu une si haute expression.

## II. — Écriture.

Cette langue si spéciale a une écriture qui ne l'est pas moins et qui a d'ailleurs singulièrement évolué avant d'atteindre sa forme actuelle.

L'usage d'écrire et de lire est attesté chez les Hébreux dès leur plus antique histoire, notamment pour Moïse, Ex., 17, 14 ; 24, 4-7; Nomb., 17,3 ; 32,2; pour Josué, Jos., 24,26; pour Samuel, I Sam., 10,25; pour David, I Sam., 11, 14 ; II Sam., 8, 16sq. Depuis le XIX[e] siècle, ces renseignements ont été souvent mis en doute. Les représentants de l'école évolutionniste prétendaient même qu'avant le IX[e] siècle aucune composition littéraire n'était possible chez les Israélites. Mais cette négation est formellement démentie par les faits.

Les fouilles faites en Orient ont mis au jour des monuments nombreux et variés (stèle de Hammourabi vers 2000 avant Jésus-Christ, lettres de Tell-el-Amarna vers 1400, tablettes de Taanak en Palestine de la même époque, tablettes tout récemment découvertes de Ras-Schamra en Syrie du XIII[e] siècle), qui montrent que le deuxième millénaire a été, pour les peuples et les pays sémitiques, un âge littéraire d'une admirable fécondité et que, surtout au milieu de ce millénaire, donc à l'époque de Moïse, les Sémites, en particulier ceux de Canaan, savaient parfaitement lire et écrire les signes si compliqués de l'écriture cunéiforme ainsi que la langue babylonienne.

Un nombre toujours plus grand de documents trouvés en Palestine et dans les pays limitrophes atteste que, dès ces temps antiques, on y écrivait aussi en écriture alphabétique et en langue cananéenne. Aux textes de ce genre qui appartiennent au VII[e], VIII[e] et IX[e] siècle et qui étaient connus depuis un certain temps, par exemple le calendrier

agricole de Gézer, l'inscription de la fontaine de Siloé, la stèle du roi Mescha de Moab, d'autres beaucoup plus anciens viennent de s'ajouter, surtout l'inscription du sarcophage du roi Ahiram de Byblos (vers 1300) et les inscriptions sinaïtiques, qui datent d'environ 1500. La langue de ces inscriptions et les noms des lettres de l'alphabet sémitique prouvent que ce sont des Cananéens, plus spécialement des Cananéens sédentaires, qui ont inventé l'alphabet. Des Sémites qui parlaient la langue cananéenne, c'est-à-dire hébraïque, ont donc réussi pour la première fois à écrire au moyen d'un petit nombre de signes tous les sons de la langue humaine. Cette invention est un incomparable titre de gloire pour le peuple cananéen ; car son alphabet est devenu celui du monde entier.

Nous savons donc maintenant par des documents authentiques que cet alphabet était en usage dès l'époque de Moïse. Tandis que, dans les inscriptions sinaïtiques, il y a des lignes verticales et horizontales et que, dans ces dernières, les lettres sont rangées de gauche à droite, déjà sur le sarcophage d'Achiram l'écriture hébraïque a pour caractéristique d'aller de droite à gauche.

Tous les textes originaux que nous possédons aujourd'hui sont gravés sur des pierres. Mais il est clair qu'on a dû bientôt commencer à écrire sur des matières plus maniables telles que papyrus ou peaux. Ces papyrus et ces peaux avaient la forme de rouleaux. Le texte y était écrit au moyen d'encre, par colonnes verticales qui étaient juxtaposées comme dans nos journaux. La première colonne ne se trouvait pas à gauche, mais à droite. C'est à cette disposition des rouleaux que remonte sans doute la disposition actuelle des Bibles hébraïques, qui fait qu'il faut en commencer la lecture par ce qui serait pour nous la dernière page.

## BIBLIOGRAPHIE

P. Dhorme, *Langues et écritures sémitiques*, 1930.

A. Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, t. I,



*Histoire du texte hébreu de l'Ancien Testament*, 1892 ; E. Mangenot, *Texte de l'Ancien Testament*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, 1908, col. 2102-2117 ; J. Touzard, *Langue hébraïque*, *ibidem*, t. II, 1899, col. 465-512 ; N. Peters, *Der Text des Alten Testamentes und seine Geschichte*, 1912 ; P. Dhorme, *La langue de Chanaan*, dans *Revue biblique*, 1913, p. 369-393 ; 1914, p. 37-59, 344-372 ; S. Ronzevalle, *Langues et écritures en Israël*, dans *Recherches de science religieuse*, 1916, p. 353-417 ; E. Naville (prot.), *L'Ancien Testament a-t-il été écrit en hébreu ?* 1913 ; J. Benzinger (prot.), *Hebräische Archäologie*, 3e éd., 1927, § 37 : *Die Schrift*, p. 173-187 ; M. Lidzbarski (juif), *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, t. I, 1898.

H. Grimme, *Althebräische Inschriften vom Sinaï*, 1923 ; *Die altsinaitischen Buchstabeninschriften*, 1929 ; R. Dussaud, *Les inscriptions phéniciennes du tombeau d'Ahiram, roi de Byblos*, dans *Syria*, 1924, p. 134 sq ; H. Vincent, *Les fouilles de Byblos*, dans *Revue biblique*, 1925, p. 161-193 ; R. Dussaud, *Dédicace d'une statue d'Osorkos I par Elibaal*, dans *Syria*, 1925, p. 101 ; S. Ronzevalle, *L'alphabet du sarcophage d'Ahiram*, dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Beyrouth, 1927, p. 1-40.

Ch. Virolleaud, *Les inscriptions cunéiformes de Ras Schamra*, dans *Syria*, 1929, p. 304-310 ; P. Dhorme, *Un nouvel alphabet sémitique*, dans *Revue biblique*, 1930, p. 571-577 ; *Première traduction des textes phéniciens de Ras-Schamra*, *ibid.*, 1931, p. 32-56 ; H. Bauer, *Entzifferung der Keilschrifttafeln von Ras Schamra*, 1930 ; *Das Alphabet von Ras Schamra, seine Entzifferung und seine Gestalt*, 1932 ; J. Friedrich (prot.), *Ras Schamra. Ein Überblick über Funde und Forschungen*, 1933.

## CHAPITRE II

## DESTINÉES ULTÉRIEURES

### I. — Écritures nouvelles.

Longtemps le texte sacré des anciens livres n'a pas été exposé à de notables variations. Car, durant les premiers siècles, il n'a sans doute pas été souvent copié. Plus tard, par contre, pendant la période exilienne et postexilienne, il eut un sort plus mouvementé.

C'est tout d'abord l'écriture elle-même qui s'est modifiée. L'ancienne écriture a dû faire place à l'écriture araméenne, dont les caractères étaient plus faciles à tracer. Ce changement a eu lieu petit à petit, à une époque postérieure à la séparation des Samaritains qui ont conservé les lettres cananéennes. La plus ancienne inscription juive (176 avant Jésus-Christ) écrite en lettres araméennes, qui a été trouvée à Arak-el-Emir en Transjordanie, sur les cinq lettres dont elle se compose, en renferme encore une de forme cananéenne.

Mais l'écriture araméenne s'est elle aussi transformée pour recevoir la forme actuelle, qui porte le nom d'écriture carrée. Dès l'époque de l'Évangile, celle-ci était l'écriture ordinaire; car le Christ, Matth., 5, 18, appelle le *jod* la plus petite lettre de l'alphabet: ce qui n'est vrai que dans cette écriture. Un bout de papyrus, nommé papyrus Nash, qui emonte au premier siècle de notre ère est tout à la fois le plus ancien manuscrit du texte hébreu et le plus ancien fragment biblique en caractères carrés.

La paléographie de l'Ancien Testament doit donc compter



avec trois écritures. Elle est d'autant plus indispensable pour la critique textuelle. C'est tantôt l'une tantôt l'autre de ces différentes écritures qui fournit l'explication de certaines fautes dues à des confusions de lettres.

### II. — Modifications accidentelles.

Avec ces changements d'écriture, d'autres plus notables avaient lieu. Tout d'abord la Bible hébraïque a partagé le sort de tous les textes dont la transmission, pendant de longs siècles, s'est faite par des copies. La faiblesse et la négligence inévitables des scribes devenaient une source abondante de fautes. D'autant que les différentes écritures se prêtaient malheureusement d'une façon toute particulière à ce genre d'altération. Manquant de voyelles et renfermant plusieurs consonnes qui se ressemblent beaucoup, elles donnaient trop facilement lieu à des méprises et à des erreurs. Au surplus, par suite de la cherté des rouleaux, on écrivait sans intervalles et en caractères très petits.

Aussi trouve-t-on un très grand nombre de fautes d'écriture dans le texte de l'Ancien Testament. Un spécialiste renommé, Frédéric Delitzsch (1920), en a relevé et réuni plus de trois mille[1]. Les unes consistent en des liaisons ou en des séparations inexactes, soit de mots, soit de lettres. D'autres ont leur source dans la répétition ou dans l'omission d'une ou de plusieurs lettres, quand ce n'est pas d'un ou de plusieurs mots. D'autres enfin proviennent de transpositions fautives de lettres et de mots. Particulièrement fréquentes sont les erreurs dues à la confusion de lettres ou de groupes de lettres qui se ressemblaient dans une des trois écritures. Non moins nombreuses sont les fautes causées par l'état non vocalisé du texte.

Dans tous ces cas, c'est surtout l'œil qui se trompait. Mais il en est aussi où l'erreur est imputable à l'oreille. Quand le texte était dicté à plusieurs copistes, des mots,

1. *Die Lese-und Schreibfehler im Alten Testament.*

des syllabes, des lettres qui se ressemblent dans la prononciation étaient aisément confondues.

Parfois aussi des fautes sont dues à des corrections fausses ou même à des corrections justes mises en marge, mais insérées plus tard à un faux endroit. Le manque de mémoire introduisait également des inexactitudes [1].

## III. — Changements systématiques.

A côté de ces altérations involontaires du texte original, d'autres plus considérables y ont été introduites intentionnellement. Dans l'Ancien Orient, un texte n'était pas regardé comme invariable et on ne se croyait pas obligé de le reproduire avec une scrupuleuse exactitude.

Sous ce rapport, le phénomène qui s'explique le plus aisément est celui qui consistait à remplacer des mots ou des formes archaïques et moins connus par des mots ou des formes plus modernes et plus connus, à substituer à certaines expressions des synonymes qu'on jugeait plus à la portée des lecteurs, à ajouter un pronom ou suppléer un sujet pour supprimer des équivoques. En outre, par suite d'un goût plus délicat, on mettait des expressions plus raffinées à la place de locutions un peu crues ; au nom de scrupules religieux, on changeait des mots et des noms qui, à une époque postérieure, paraissaient indignes de Jahvé. Parfois les copistes se permettaient des changements encore plus sérieux : au besoin, ils élargissaient le texte et le transformaient assez notablement en vue de le compléter et de le rendre plus clair.

Sur ces différentes gloses et retouches nous sommes surtout renseignés par la version des Septante, qui prouve que le texte que ces traducteurs du IIIe et du IIe siècles avant Jésus-Christ avaient sous les yeux était, en de nombreux endroits, assez différent du nôtre. Tel est, en particulier,

1. Pour des exemples de ces différentes catégories de fautes, voir Dennefeld, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. II, 1932, col. 240-256.



le cas pour Samuel et Jérémie. Le texte grec de ce dernier, par exemple, est beaucoup plus court que le texte hébreu. On a calculé que deux mille sept cents mots de l'hébreu environ manquent en grec.

De toutes ces constatations il résulte que le texte hébreu a derrière lui une sorte d' « histoire des variations », comme n'en présente sans doute aucun autre texte manuscrit. Il est d'autant plus étonnant de lire dans Josèphe : « Personne n'a osé rien y ajouter, rien en retrancher, rien y changer [1] ». Ces paroles prouvent qu'au temps de l'historien juif la très grande liberté avec laquelle le texte sacré avait été traité si longtemps avait déjà fait place à un soin extraordinaire pour sa conservation. En effet, après cette primitive période de plasticité textuelle, la Bible hébraïque allait se cristalliser dans les formes immuables qu'elle a gardées jusqu'à nos jours.

## IV. — Fixation définitive : œuvre des massorètes.

Différents indices montrent que, dès la fin du Ier siècle chrétien, le texte hébreu était surveillé avec la plus grande attention. Nous savons, par exemple, que le célèbre Rabbi Akiba († 135) faisait grand cas des moindres détails concernant l'orthographe de la Bible.

Cette vigilance allait s'accroître dans la suite. Pour maintenir intact le texte sacré, les savants juifs ont entrepris, pendant de longs siècles, le travail le plus minutieux qui fût jamais réalisé en pareille matière. Ils se sont d'abord exactement rendu compte même de la physionomie matérielle, des particularités purement extérieures du manuscrit qu'ils regardaient apte à servir de type aux copistes. Autant que faire se peut, ils ont mesuré et calculé les textes sacrés. Ils comptaient, par exemple, les lettres et les mots de chaque livre ; ils relevaient la phrase, le mot, la lettre qui se trouve au milieu de chaque volume. Ils calculaient

1. *Contra Apionem*, I, 8.

La meilleure édition critique est jusqu'ici celle de R. Kittel, *Biblia Hebraica*, Leipzig, 1905-1906; 3e édition, 1929 sq. Elle s'inspire plus que les autres de la méthode critique et porte en notes les principales variantes contenues dans les anciennes versions ainsi que nombre de conjectures.

### VI. — Rapport du texte actuel avec le texte primitif.

L'histoire du texte hébreu montre que le texte actuel n'est plus ou moins que la reproduction d'un manuscrit du IIe siècle chrétien, qui contenait la Bible telle qu'elle était à la fin d'une période de multiples vicissitudes.

Mais, chose curieuse, de même qu'au terme de son évolution ancienne Josèphe ne se rendait pas compte de l'état réel, c'est-à-dire corrompu, du texte hébreu, vers la fin de l'œuvre des massorètes, Rabbi ben Ascher ne se montrait pas mieux informé. D'après lui, les corrections portées en marge du texte traditionnel proviennent « de la bouche des prophètes inspirés de l'Esprit saint ». A la fin du moyen âge, la plupart des savants juifs croyaient que les points-voyelles de la Bible sont aussi anciens que les consonnes elles-mêmes et dus à l'inspiration divine. Au commencement de la Réforme, un bon nombre de protestants, parce qu'ils y voyaient une consolidation de leur base scripturaire, adoptèrent cette opinion et l'insérèrent même dans des formules officielles de foi, par exemple dans la *Formula consensus helvetica* de 1675.

Une estime aussi exagérée du texte hébreu est, comme on vient de le voir, absolument contraire à la réalité. D'autre part, malgré ses nombreuses et grandes altérations, il est, quant au fond, suffisamment exact. Bien que les versions anciennes reposent souvent sur de meilleures leçons, le texte hébreu reste, pour l'ensemble, le représentant le plus fidèle de la forme primitive dans laquelle Dieu a donné aux hommes ses premières révélations.

Si l'intégrité dogmatique de la Bible hébraïque n'a pas souffert au cours des âges, son intégrité critique laisse beaucoup à désirer : presque à toutes les pages se rencontrent des défectuosités. Avant d'expliquer un livre, il faut donc en corriger et, autant que possible, reconstituer le texte.



Cette critique de l'Ancien Testament présente un caractère spécial ; car, par suite du travail des massorètes, elle ne peut pas, comme c'est le cas pour le Nouveau Testament et les ouvrages des auteurs classiques, commencer par la comparaison des différents manuscrits. Ces témoins directs font défaut, sauf en deux cas : pour le Pentateuque, qui est conservé chez les Samaritains sous une forme indépendante de la forme massorétique, et pour quelques textes qui se trouvent deux ou trois fois en des endroits différents de la Bible. Les témoins directs sont heureusement remplacés par des témoins indirects, c'est-à-dire les anciennes versions.

Mais celles-ci, à leur tour, sont souvent des outils insuffisants, de sorte que parfois il ne reste d'autre moyen que de recourir à la conjecture. Il est évident que les conjectures doivent être faites avec la plus grande prudence et ne peuvent jamais fournir un texte absolument sûr. Elles ne peuvent être qu'un expédient pour résoudre tant bien que mal les cas difficiles qui ne sont pas susceptibles d'une autre solution.

BIBLIOGRAPHIE

H. Hyvernat, *Petite introduction à l'étude de la Massore*, dans *Revue biblique*, 1902, p. 551-563 ; 1903, p. 529-549; *Lexique massorétique*, *ibid.*, 1904, p. 521-546 ; 1905, p. 203-254, 515-542.

TROISIÈME PARTIE

# HISTOIRE DES VERSIONS

CHAPITRE PREMIER

# VERSION GRECQUE DES SEPTANTE

## I. — Origine.

Faute de comprendre le texte original, la plupart des Juifs et plus encore des chrétiens qui ont lu dans le passé l'Ancien Testament ou qui le lisent encore aujourd'hui ont dû et doivent se servir de versions. Aussi la Bible a-t-elle été successivement traduite dans les langues de tous les peuples civilisés.

Déjà dans l'antiquité et chez les Juifs eux-mêmes, le besoin se faisait sentir de rendre la Bible hébraïque plus accessible au moyen d'une traduction. La première langue dans laquelle elle fut traduite est le grec. Par suite de l'hellénisation de l'Orient, aucune langue ne jouait, en Asie antérieure et en Égypte, un rôle aussi grand. Pour bien des Juifs de la Dispersion, qui avaient oublié leur propre langue, le grec était devenu une seconde langue maternelle. C'était en particulier le cas en Égypte, de sorte qu'une traduction de la Bible en grec s'imposait. Elle fut entreprise à Alexandrie, au cours du IIIe et du IIe siècle.

D'après l'écrit apocryphe nommé lettre d'Aristée, cette version aurait eu une origine miraculeuse : soixante-douze Israélites lettrés de Jérusalem, envoyés en ambassade avec un exemplaire de la Thora au roi bibliophile Ptolémée II (285-287), auraient, sous l'influence de l'inspiration divine, traduit en soixante-douze jours les cinq livres de Moïse. D'où le nom de version des Septante (soixante-dix traducteurs, chiffre rond pour soixante-douze).

De cette légende seul le fond peut être retenu comme vrai, c'est-à-dire que, sous le roi Ptolémée II, le Pentateuque a été traduit en grec. Cette version fut provoquée par le besoin religieux des Juifs d'Égypte, qui conduisit bientôt à traduire aussi les autres livres bibliques. La manière collective dont, vers 130 avant Jésus-Christ, le traducteur grec de l'Ecclésiastique mentionne les livres saints fait penser qu'à cette date à peu près tous existaient déjà en langue grecque.

## II. — Caractère et valeur.

Cette version n'est pas une œuvre homogène. Due à une série successive de traducteurs, la valeur et le caractère en varient d'un livre à l'autre. La traduction la mieux réussie est celle du Pentateuque. Malgré sa fidélité, elle n'est pas dépourvue d'élégance. Moins parfait est le texte des livres historiques et prophétiques. Assez mal traduits sont en général les livres poétiques, surtout le Psautier, l'Ecclésiaste et les Proverbes. Mais dans son ensemble la version des Septante est digne de tous éloges ; car le sens de l'hébreu y est d'ordinaire, sinon parfaitement, au moins suffisamment exprimé. Il faut d'autant plus reconnaître le mérite de ces premiers traducteurs que la différence de génie qui existe entre le grec et l'hébreu les mettait devant de grandes difficultés et qu'ils étaient privés des moyens, savoir lexique et grammaire, dont nous disposons aujourd'hui.

Au point de vue philologique, il faut relever que la langue de la version alexandrine n'est pas le grec classique, mais le grec *vulgaire* (κοινὴ διάλεκτος), idiome résultant d'une fusion entre les différents dialectes et se distinguant du grec classique surtout par la formation de mots nouveaux et par le sens tout nouveau que prennent des mots anciens. La traduction se caractérise ensuite par une trop grande littéralité : d'où beaucoup d'hébraïsmes [1].

1. Récemment Fr. X. Wutz (voir la bibliographie) a estimé que cette version a été faite sur un texte hébreu écrit en lettres grecques. Cette hypothèse, encore discutée, expliquerait le mieux de nombreuses fautes, surtout le cas des traductions qui n'ont aucun sens bien que l'original hébreu n'offre pas de difficulté.



Au point de vue théologique, on y constate la tendance, d'une part à éviter les locutions anthropomorphiques et à adoucir les expressions un peu trop crues de l'original, de l'autre à interpréter et à traduire beaucoup de passages prophétiques dans un sens messianique.

## III. — Importance et rôle.

La version des Septante est importante tout d'abord par sa haute antiquité : elle est la première traduction de la Bible hébraïque. D'un point de vue général, elle constitue la tentative la plus ancienne qui ait jamais été faite pour rendre un ouvrage accessible par voie de traduction à ceux qui ne le comprenaient pas dans sa langue originale.

Faite sur un texte hébreu de douze siècles plus ancien que celui des manuscrits massorétiques, elle est un témoin souvent plus fidèle de la teneur primitive de l'original que les manuscrits massorétiques et rend de grands services à la critique textuelle.

La Bible grecque est ensuite remarquable parce qu'elle fut un moyen efficace pour la propagande des idées religieuses du judaïsme dans le monde païen, donc une préparation de l'Évangile.

Chez les chrétiens, elle a joué et joue encore un rôle considérable, dans ce sens que, sous la forme de la version alexandrine, l'Ancien Testament est devenu la Bible de l'Église primitive et que cette version forme jusqu'à aujourd'hui le texte officiel de l'Église grecque. Bien que les Apôtres aient connu le texte hébreu, ils ont néanmoins, dans leurs écrits, presque toujours cité le texte grec. Cet usage a inspiré aux auteurs ecclésiastiques la plus grande vénération pour les Septante. Aussi, à l'exception de la

Peschito et de la Vulgate, toutes les anciennes versions ont-elles été faites sur ce texte grec.

L'estime pour la version des Septante fut encore rehaussée par la confiance que les Pères donnaient à la lettre d'Aristée et qui les amenait à admettre une origine surnaturelle de cette traduction.

Pendant des siècles, les Juifs à leur tour entourèrent ce texte d'une grande vénération[1]. Mais, précisément par suite du crédit dont il jouissait chez les chrétiens, ils finirent par lui devenir hostiles. La première information qui nous fasse connaître le rejet de la Bible alexandrine par les Juifs se trouve chez saint Justin[2]. Il en résulta qu'ils ne se servaient plus de cette ancienne version et qu'à partir du IIe siècle chrétien ils lui substituèrent de nouvelles traductions: savoir celles d'Aquila, qui se caractérise par une littéralité inouïe ; de Théodotion, qui est plutôt une révision du texte des Septante ; de Symmaque, qui se distingue par sa clarté et son élégance. Toutes ces versions furent entreprises à peu près simultanément vers le milieu du IIe siècle. Il n'en existe plus que quelques fragments.

## IV. — Recensions.

**1° Les Hexaples d'Origène.** — Par suite de l'usage que les Juifs et les chrétiens faisaient de la version alexandrine, de nombreuses fautes s'y glissèrent, qui en rendaient le texte incertain. Dans les controverses avec les Juifs, ceux-ci relevaient le désaccord entre les différents manuscrits et avaient recours à l'hébreu. Pour mettre fin à cet état défectueux des Septante, Origène (184-254) entreprit de les corriger.

Dans ce but, il voulut en rapprocher le texte de celui de la Bible hébraïque et de toutes les autres traductions grecques. Il écrivit sur six colonnes juxtaposées — d'où le

1. Philon, *Vita Moysis*, 2, 7.
2. *Dialog. c. Tryph.*, 68, *P. G.*, 6, 634.



nom d'*Hexaples* — le texte hébreu en caractères hébraïques, le même texte en lettres grecques, la version d'Aquila, celle de Symmaque, celle des Septante, celle de Théodotion. Ayant la conviction que le texte hébreu de son temps correspondait tout à fait à l'original, Origène compara la version alexandrine de la cinquième colonne surtout à la Bible hébraïque. Quand il constatait dans l'hébreu un ou plusieurs mots omis par les Septante, il les y introduisait, d'ordinaire d'après Théodotion, et les marquait d'un astérisque. Si, par contre, il rencontrait des passages qui manquaient en hébreu, il leur apposait un obèle pour indiquer qu'ils devraient être retranchés. Souvent aussi il corrigeait en outre les Septante, soit d'après les différents manuscrits, soit d'après d'autres textes, quelquefois aussi d'après son propre jugement. Au surplus, il enrichit son œuvre de nombreuses gloses marginales qui contenaient l'explication de noms propres, des notes exégétiques et des variantes.

Ce travail immense, un des plus gigantesques qui aient été entrepris dans le domaine de la critique littéraire, a été probablement commencé vers 228 et a duré une vingtaine d'années. Après son achèvement, l'ouvrage fut transporté à la bibliothèque de Césarée, où les savants allaient le consulter et où la colonne qui contenait le texte corrigé des Septante était souvent copiée. Il y subsista jusqu'au VIIe siècle, au commencement duquel il périt, soit durant l'expédition du roi perse Chosroès (590-628), soit lors de l'invasion des Arabes en 638. Grâce aux nombreuses citations que les Pères ont faites de l'œuvre d'Origène, beaucoup de fragments en sont conservés[1].

**2° Recensions de Lucien et d'Hésychius.** — Des copistes négligents et peu avertis rendirent bientôt vaine

1. L'anglais F. Field les a réunis en deux volumes : *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, 1861-1874. Depuis, bien d'autres fragments ont été retrouvés.

la correction du texte des Septante réalisée par Origène au prix d'un si vaste labeur. Car, au lieu de faire attention aux signes critiques ou de les comprendre, ils les omettaient souvent ou les confondaient et les plaçaient à contretemps. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que, cinquante ans environ après Origène, deux autres tentatives fussent faites pour reviser la Bible grecque. Elles sont dues à Lucien, fondateur de l'école d'Antioche († 312), et à l'égyptien Hésychius. Le texte corrigé par Lucien était en usage en Syrie et à Constantinople; celui d'Hésychius en Égypte, tandis que la Palestine se servait du texte d'Origène.

## V. — Manuscrits, éditions.

A partir du IVe siècle, le texte des Septante existait donc sous quatre formes, savoir celles des trois recensions et sous sa forme non revisée. Les manuscrits qui les contiennent sont très nombreux : on en compte plus de mille. On y distingue deux classes :

Les manuscrits onciaux, écrits en lettres majuscules entre le IVe et le IXe siècle.

Les manuscrits cursifs, écrits en lettres minuscules à partir du Xe jusqu'au XVIe siècle.

Les plus importants du premier groupe sont le *Codex Vaticanus* et le *Codex Sinaïticus* du IVe siècle, le *Codex Alexandrinus* et le *Codex Parisiensis* du Ve siècle.

A côté de ces grands textes, nous connaissons depuis quelques années des fragments de textes encore plus anciens, écrits sur papyrus, savoir : des parties de la Genèse et des petits prophètes appartenant au IIIe siècle publiés en 1927[1]; des morceaux de Genèse, Nombres, Deutéronome, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, Esther, Daniel, Ecclésiastique, du IIe siècle, connus depuis 1933[2].

1. SANDERS et Carl SCHMIDT, *The Minor Prophets in the Freer Collection and the Berliner Fragment of Genesis*, 1927.

2. KENYON, *The Chester Beatty Biblical Papyri*, I, 1933.



L'édition *princeps* de la Bible des Septante se trouve dans la Polyglotte d'Alcala (1513-1517). La meilleure fut longtemps l'édition *sixtine* ou *romaine* (1587), aujourd'hui dépassée par les récentes éditions critiques. Des éditions manuelles ont été faites, entre autres, par Tischendorf (Leipzig, 1850 et sq.), par les catholiques Loch (Ratisbonne, 1866, 1886) et Jager (Paris, 1839; 6e éd. 1882).

Depuis cinquante ans, la critique s'adonne à des travaux minutieux pour rétablir, dans la mesure du possible et d'après des principes scientifiques, le texte exact de la Bible grecque. Il existe deux centres d'études méthodiques des Septante. L'un se trouve à Cambridge, et le premier résultat des travaux qui y sont entrepris est l'édition manuelle de Swete[1] (1887-1894, 1895-1899). L'autre est à Goettingue, d'où est déjà sorti le texte de Ruth, de la Genèse et récemment des Psaumes (1932). Ici et là on regarde le *Codex Vaticanus* comme le plus ancien : il représenterait un texte antérieur même à Aquila.

## BIBLIOGRAPHIE

E. MANGENOT, *Version des Septante*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, 1908, col. 1623-1651.

Fr. X. WUTZ, *Die ursprüngliche Septuaginta*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1923, p. 111-117; *Die Transcriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus*, 1925; P. HUMBERT, *Les travaux de Wutz sur la Septante*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 1925, p. 258-277; A. BARROIS, *Une nouvelle théorie de l'origine des Septante*, dans *Revue biblique*, 1930, p. 332-361.

P. COLLOMP et J. HÉRING, *Les Papyri Chester Beatty*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1934, p. 130-154.

1. *The Old Testament in Greek according to the Septuagint.*

# CHAPITRE II

## VERSIONS LATINES

### I. — Traductions anciennes.

Bien qu'elle ne soit pas aussi ancienne que la Bible grecque, la Bible latine est cependant plus importante pour nous ; car elle contient notre texte officiel de l'Écriture Sainte et, par sa valeur intrinsèque, elle peut rivaliser avec la version des Septante. Ses origines et ses destinées successives sont extrêmement complexes. Dans la Bible latine telle que nous l'avons aujourd'hui, certaines parties sont de saint Jérôme, quelques-unes plus anciennes que lui.

Il est à peu près impossible d'indiquer exactement où et quand l'Ancien Testament fut traduit pour la première fois en latin. Les renseignements sur ce point sont aussi peu complets que peu précis.

D'après quelques historiens, une seule traduction aurait existé avant saint Jérôme ; elle aurait pris naissance en Afrique, d'où elle se serait répandue dans les autres Églises occidentales. Ils se basent sur les faits suivants : les premières citations latines de l'Écriture se trouvent chez les Africains : Tertullien (150-240) et saint Cyprien (200-258) ; un commerce intense existait entre les différentes Églises, de sorte qu'une version une fois faite dans l'une d'entre elles aurait été immédiatement transmise aux autres ; il y a de remarquables ressemblances entre les anciens textes de la Bible latine ; il y aurait même des « africanismes », qui seraient l'indice d'une commune origine africaine.

D'après d'autres, plusieurs versions latines de l'Ancien



et du Nouveau Testament, sans être toujours complètes, ont pris naissance au IIe et au IIIe siècle, en Afrique aussi bien qu'en Italie et en Gaule.

Différentes données amènent à croire que cette dernière opinion est mieux fondée. En effet, le christianisme s'est répandu en Italie plus tôt qu'en Afrique ; d'où il suit que le besoin d'une traduction latine de la Bible a dû se faire sentir au moins aussi tôt dans l'un et l'autre pays. Les passages scripturaires cités par les premiers écrivains des diverses Églises, italienne, africaine, gauloise : Novatien, Tertullien, saint Cyprien, saint Irénée, saint Hilaire, révèlent de telles différences qu'elles ne sauraient provenir d'une seule et même source. De semblables divergences se rencontrent aussi dans les fragments assez nombreux et assez étendus qui nous restent de l'ancien texte latin : c'est ainsi que le *Codex Lugdunensis*, le *Codex Monacensis* et le *Codex Wirceburgensis*, principaux manuscrits de ces anciennes versions, présentent chacun un texte différent du Lévitique. Ces constatations sont confirmées par les affirmations des Pères. Saint Augustin, par exemple, écrit : « On peut compter ceux qui ont traduit les Écritures de l'hébreu en grec, mais non ceux qui les ont traduites en latin[1] ».

Ces premières versions latines ont été faites en langue vulgaire sur le texte des Septante. Ce latin populaire se distingue sensiblement du latin classique. Il présente de nombreuses particularités dont les principales sont les suivantes :

Nouveau sens donné à d'anciens mots : *ambitio* = accompagnement, I Macch., 9,37 ; *ministerium* = vaisselle de table, I Macch., 11,58.

Mots nouveaux : *refrigerium* = remède, Sag., 1,1 ; *inhonorare* = mépriser, Eccli., 22,5.

Formes inédites : *inimicitia* au singulier, Eccli., 6,9 ; *absconsus*, Sag., 7,21.

1. *De doctr. christ.*, 2, 11, *P. L.*, 34, 42.

Liaisons et constructions inusitées : *humiliavit in terra* (pour *in terram*), Ps., 142,3; *cognovit quia non potest* (pour *non posse*), I Macch., 7,25.

Les traducteurs n'étaient pas trop habiles. Aussi leur arriva-t-il souvent de ne faire aucune attention ni au sens exact des mots ni au contexte. Ils ont fourni une traduction très littérale, de sorte qu'on y rencontre maints grécismes, par exemple *ex hoc nunc* = ἀπὸ τοῦ νῦν, Ps., 112,2. Par suite de la même tendance, bien des hébraïsmes y sont venus par l'intermédiaire des Septante, par exemple le comparatif rendu par *ab : dedisti laetitiam..... a fructu frumenti*, Ps., 4,8.

Autrefois surtout, on nommait souvent l'ensemble des textes de la Bible préhiéronymienne *Itala* ou *Vetus Itala*. Cette dénomination n'est pas heureuse ; car elle suggère l'idée d'une seule version, qui serait en relation particulière avec l'Italie. Hypothèse qui ne repose que sur ce texte énigmatique de saint Augustin : *In ipsis autem interpretationibus, Itala ceteris praeferatur*[1], dans lequel *Itala* est peut-être une leçon fautive pour *Illa*.

## II. — Œuvre de saint Jérôme.

De même que dans les manuscrits hébreux et grecs, par suite des multiples copies qui en étaient faites, des fautes se glissèrent bientôt dans les textes latins de la Bible. Comme en outre on corrigeait par-ci par-là, surtout d'après des manuscrits grecs, le texte usuel — lequel d'ailleurs, provenant de plusieurs versions, ne fut jamais uniforme — il y avait, au IV$^{e}$ siècle, une telle divergence entre les manuscrits que saint Augustin la jugeait intolérable et que saint Jérôme pouvait écrire : « Autant de textes différents que d'exemplaires[2] ».

Il était réservé à saint Jérôme (340-420) d'entreprendre le travail de correction qui s'imposait impérieusement et

1. *De doctr. christ.*, 2, 15, *P. L.*, 34, 46.
2. *Praef. in Jos.*, *P. L.*, 28, 463.



nul n'y était plus apte à tous les points de vue. Après avoir étudié à fond le latin et le grec à Rome, il se mit, lors d'un voyage en Orient, à l'étude de l'hébreu ; il s'y adonna pendant cinq ans pour la reprendre ensuite plus tard à Bethléem et y ajouter celle de l'araméen. La connaissance des langues était complétée chez lui par celle de la théologie et de l'exégèse. A toutes ces connaissances s'ajoutaient de grands talents et un zèle infatigable, en même temps que ses vertus et sa vie ascétique l'élevaient à une véritable sainteté.

On comprend donc aisément que, lors d'un synode tenu à Rome (383), le pape Damase I$^{er}$ ait donné à Jérôme l'ordre de corriger la Bible latine. Celui-ci revisa immédiatement, d'après le grec, tout d'abord le Nouveau Testament — ce texte est encore aujourd'hui le nôtre — puis le Psautier. Les Psaumes corrigés furent tout de suite introduits à Rome.

Pendant son second voyage en Orient (384), qu'il entreprit, après la mort du pape Damase, pour s'établir à Bethléem, saint Jérôme corrigea, pour la seconde fois, le Psautier à Césarée d'après les Hexaples d'Origène, puis un bon nombre d'autres livres de l'Ancien Testament. Ce nouveau Psautier trouva un accueil empressé en Gaule ; il est devenu celui du Bréviaire romain et de la Vulgate.

Entre temps, saint Jérôme avait résolu d'aborder une nouvelle traduction de l'Ancien Testament basée sur l'hébreu, dans le but d'obtenir un texte latin pleinement conforme à l'original et apte à fournir des armes efficaces dans les controverses avec les Juifs. C'est à Bethléem qu'il commença cette traduction en 390, pour l'achever en 405. Il traduisit tous les livres protocanoniques sur l'hébreu, Tobie et Judith sur un texte araméen, les fragments deutérocanoniques de Daniel sur le grec. Par contre, il n'a pas traduit les parties deutérocanoniques d'Esther, ni la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch et les Macchabées.

Il est admis aujourd'hui que la version de saint Jérôme

est de beaucoup la meilleure de toutes les versions anciennes. En effet, il l'a élaborée d'après des principes hautement scientifiques.

Il a d'abord fait tout son possible pour comprendre le texte hébreu : il ne voulut absolument rien traduire dont il n'eût auparavant saisi le sens d'après l'original.[1]. C'est pourquoi il se remit, malgré son âge, à l'étude de l'hébreu et prit méthodiquement en considération les quatre versions grecques. Si, malgré ses efforts, bien des mots et des phrases lui ont échappé, il faut savoir qu'encore aujourd'hui la Bible hébraïque renferme maintes obscurités, que le traducteur avait sous les yeux des textes non vocalisés et que, pour lire et comprendre l'hébreu, il n'avait à sa disposition ni grammaire ni lexique, mais uniquement l'enseignement oral.

En même temps qu'il ne s'épargnait aucune peine pour pénétrer le sens de l'hébreu, saint Jérôme déployait des efforts non moins consciencieux pour l'exprimer aussi bien que possible en latin. Sous ce rapport, il visait à un triple but : la fidélité, la clarté et l'élégance[2]; il y est largement parvenu.

Tels sont les deux grands principes d'après lesquels saint Jérôme voulut réaliser une traduction exacte. S'il les avait suivis constamment, il aurait fourni un texte absolument parfait. Malheureusement, il leur fut assez fréquemment infidèle ; il n'a pas pu ne pas payer, lui aussi, son tribut à son temps, à son milieu, aux circonstances de sa vie.

Tout d'abord, il a trop tenu compte des formes traditionnelles que les idées de l'Ancien Testament avaient reçues dans les anciennes versions, en croyant devoir se servir plutôt du latin vulgaire que du latin classique et conserver dans son texte des expressions du texte courant, bien qu'il les reconnût fausses.

1. *Hoc unum scio non potuisse me interpretari nisi quam ante intellexerim, Praef. in Job*, P. L., 28, 1091.

2. *Mihi omnino conscius non sum mutasse ne quidpiam de hebraica veritate, Prologus galeatus. Nos hoc sequimur ut, ubi nulla est de sensu mutatio, latini sermonis elegantiam conservemus, Ep.* 112, *ad Sunn. et Fret*, P. L., 22, 856.



Ensuite, il traduit parfois d'une façon trop servile, de telle sorte que certains passages en deviennent incompréhensibles. D'autres fois, au contraire, sans que la clarté ou l'élégance l'eussent exigé, il traduit d'une manière trop libre.

Enfin il modifie quelquefois le texte sous l'influence des traditions rabbiniques, qu'il tenait de ses maîtres juifs, ou il y fait entrer ses propres idées théologiques. Cette dernière tendance se constate surtout en matière de messianisme.

A ces diverses sources d'imperfection il faut ajouter la hâte avec laquelle, par suite de ses multiples occupations, saint Jérôme a fait sa traduction, au moins pour quelques livres, notamment Tobie, Judith, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique.

Plus tard, saint Jérôme devait corriger beaucoup de ces défauts dans ses commentaires.

### III. — Propagation de la version de saint Jérôme; formation de la Vulgate.

Le nouveau texte ne trouva pas tout de suite un accueil favorable; car le remplacement du texte usuel par un autre devait avoir inévitablement des répercussions sur l'enseignement pastoral et la liturgie. Saint Augustin surtout, bien qu'il fût l'ami de saint Jérôme, releva dans plusieurs lettres les inconvénients de son innovation. Rien d'étonnant dès lors à ce que l'anachorète de Bethléem ait rencontré la plus vive opposition dans les rangs de ses nombreux adversaires.

Cependant, lorsque la mort de saint Jérôme eut mis fin aux rancunes personnelles, la valeur de sa version fut de plus en plus appréciée. D'abord et avant tout en Gaule, par exemple par Jean Cassien († 425) et saint Vincent de Lérins († 460). A Rome, saint Léon le Grand se servait du texte nouveau non moins que de l'ancien; de même saint Grégoire le Grand († 604), qui mentionne expressément que le Saint-Siège les a l'un et l'autre en usage. Au

concile du Latran (649), seule la version de saint Jérôme fut citée. Au IXe siècle, Walafrid Strabon pouvait dire : « Maintenant partout l'Église romaine s'en sert [1] ». C'est ainsi que le texte de saint Jérôme s'est introduit petit à petit par la simple pratique sans être imposé par un décret officiel de l'Église.

Depuis que la version de saint Jérôme a pénétré dans l'usage ecclésiastique, le texte latin de l'Ancien Testament se compose de la façon suivante :

1° Les livres protocanoniques, à l'exception du Psautier, traduits de l'hébreu.

2° Tobie et Judith traduits de l'araméen.

3° Les parties deutérocanoniques de Daniel et d'Esther traduites du grec.

4° Le Psautier de l'ancienne version revisée d'après les Hexaples.

5° La Sagesse, Baruch, l'Ecclésiastique, les deux livres des Macchabées de l'ancienne version sans retouche.

Depuis le XIIe siècle, la Bible de saint Jérôme porte le nom de *Vulgate*, c'est-à-dire édition vulgaire. Désignation déjà donnée à la Bible des Septante à cause de sa propagation générale et plus tard appliquée à la première Bible latine.

### IV. — La Vulgate à travers le moyen âge.

Le nouveau texte fut à son tour aux prises avec tous les inconvénients auxquels sont exposés les livres manuscrits, au point d'être bientôt lamentablement altéré. Les fautes les plus graves qui l'envahirent étaient celles qui résultaient de la confusion avec les versions antérieures.

Dès le moyen âge, diverses tentatives eurent lieu pour arrêter la corruption progressive du texte et le garder dans un état plus pur. On en fit surtout de nouvelles recensions, dont les plus connues sont celles d'Alcuin et de Théodulphe, évêque d'Orléans, au IXe siècle.

1. *Praef. ad Gloss. ord.*



Au XIIIe siècle, l'Université de Paris reproduisit le texte d'Alcuin, qui devint par là le *textus receptus* de toute l'Église latine. Les variantes que présentaient les autres textes par comparaison avec celui-ci furent recueillies dans la suite dans des ouvrages nommés *correctoria*, qui forment le point culminant de la critique biblique à cette époque.

Au XIVe siècle, par suite de l'étude des langues orientales et classiques, on corrigea le texte latin d'après les Bibles hébraïque et grecque et on s'efforça de donner au latin de la Vulgate une forme plus correcte.

Pour toutes ces raisons, les manuscrits de la Vulgate sont très différents entre eux. Ils existent par milliers, dont quelques-uns seulement remontent au VIIe et au VIIIe siècle. On y distingue trois groupes principaux : les manuscrits espagnols, les textes de la recension d'Alcuin et ceux de la recension de Théodulphe. Le *Codex Toletanus*, le *Codex Amiatinus* et le *Codex Ottobonianus*, tous les trois du VIIIe siècle, sont les meilleurs textes de chaque famille.

La discordance entre les manuscrits finit par entraîner une certaine méfiance vis-à-vis de la Vulgate. Quelques-uns pensaient aussi à la remplacer par une nouvelle version, par exemple le cardinal anglais Adam Easton († 1397). L'invention de l'imprimerie, au lieu d'arrêter la confusion, contribua tout d'abord à l'augmenter ; car on ne songea pas immédiatement à des éditions critiques. Longtemps les éditeurs imprimèrent n'importe quel texte sans se soucier de sa valeur. C'est le cas pour les nombreuses éditions antérieures à 1500, dont la plus ancienne est celle de l'année 1450 environ, faite par Gutenberg. Des éditions critiques suivirent, surtout la Bible polyglotte due à l'initiative du cardinal Ximénès (1513-1517) et les Bibles imprimées par le savant éditeur Robert Estienne dont la plus célèbre est celle de 1555 [1].

Entre temps, la Réforme venait compliquer la situation. Catholiques et protestants se permettaient de modifier

1. Voir p. 197.

sérieusement le texte en prétendant le corriger sur l'hébreu ou le grec, ou d'entreprendre de nouvelles versions, par exemple le dominicain Santes Pagnino et le protestant Sébastien Munster.

## V. — Décret du concile de Trente.

Toutes ces rééditions, toutes ces recensions souvent arbitraires, toutes ces nouvelles versions ne faisaient qu'accroître le désarroi et discréditer l'autorité de la Vulgate. Un tel état de choses ne pouvait pas durer. D'autre part, seule la suprême autorité ecclésiastique avait qualité pour intervenir efficacement. Elle le fit au concile de Trente par une double décision.

En premier lieu, le 8 avril 1546, dans la IVe session du concile, elle imposa la Vulgate comme texte « authentique ». Le décret publié à cette occasion n'est, en somme, pas autre chose que l'approbation officielle et formelle donnée par le magistère de l'Église à l'usage, en vigueur depuis bientôt mille ans, d'utiliser la Vulgate comme un texte biblique digne de foi. En déclarant l'authenticité de cette Bible latine, l'Église affirme que la Vulgate est conforme à l'original, c'est-à-dire qu'elle reproduit sans erreur l'ensemble des doctrines dogmatiques et des règles morales contenues autrefois dans les autographes des auteurs inspirés.

Il va sans dire que ce décret ne comporte nullement une dépréciation des autres textes bibliques, soit des textes originaux, soit des anciennes versions, comme s'ils devaient être tenus pour moins authentiques. Le concile relève la valeur de la Vulgate uniquement par comparaison avec les autres versions latines.

De même l' « authenticité » de la Vulgate n'est pas affirmée dans un sens absolu. Il ressort, au contraire, des débats du concile que les théologiens se rendaient pleinement compte de ses nombreuses défectuosités, de ses inexactitudes, même dans des passages doctrinaux. D'autre part, ils étaient unanimes à reconnaître que les textes fautifs



ne constituent jamais d'erreurs doctrinales proprement dites.

## VI. — Bible Sixto-Clémentine.

A cette déclaration sur le caractère authentique de la Vulgate le concile joignit immédiatement l'ordre, non moins important au point de vue pratique, d'en établir un texte aussi pur que possible.

Ce furent d'abord des membres de la Faculté théologique de Louvain, surtout Jean Henten, qui entreprirent la correction de la Bible latine. Bientôt c'est Rome même qui assumait la tâche de fournir une édition correcte de la Vulgate. Les travaux cependant y progressèrent très peu avant l'élection de Sixte-Quint (1585-1590). Ce pape fit transporter à Rome les plus importants manuscrits latins, dirigea en personne les travaux de correction, revisa lui-même le texte corrigé et surveilla de très près le travail des imprimeurs. Le 10 avril 1590, l'impression était terminée. Mais le nouveau texte contenait malheureusement encore beaucoup de fautes, de telle sorte que, tout de suite après la mort de Sixte-Quint, qui survint le 27 août 1590, cette nouvelle Bible fut retirée.

Sur les instances du cardinal Bellarmin, Grégoire XIV (1590-1591) institua une nouvelle commission, qui fut chargée de corriger la Bible sixtine. Cette révision ne fut achevée que sous Clément VIII (1592-1605). Le nouveau texte se distinguait en trois mille passages environ de celui de la Sixtine. Sur les ordres du pape, il fut immédiatement imprimé et parut en trois éditions successives (1592, 1593 et 1598) : c'est celui de notre Bible actuelle. Depuis 1604, il porte le nom de Bible sixto-clémentine.

Des éditions modernes en ont été faites par V. Loch (Ratisbonne, 1849; 10e et 11e éd. 1911), puis par M. Hetzenauer (1906, 1922), Fillion (1887; 8e éd. 1922), enfin par des professeurs de l'Institut catholique de Paris et du Séminaire Saint-Sulpice (3e éd., 1927).

Dans son ensemble, à n'en pas douter, la Bible sixto-

clémentine représente pour son temps une œuvre remarquable. Mais, puisque de nos jours la critique textuelle travaille d'après des méthodes beaucoup plus rationnelles qu'autrefois, il n'était que juste de la mettre à profit pour le texte latin de la Bible. Aussi, au début du xx^e siècle, Pie X a-t-il donné l'ordre de reprendre le travail de révision de la Vulgate, d'après les principes de la science moderne, et il en a confié l'exécution à l'ordre bénédictin. Sous la direction de Dom Gasquet († 1930) et surtout de Dom Quentin, deux volumes du nouveau texte revisé, contenant la Genèse, l'Exode et le Lévitique, ont déjà paru (1926, 1930)[1].

## BIBLIOGRAPHIE


Fr. Stummer, *Einführung in die lateinische Bibel*, 1928.

L. Méchineau, *Versions latines de la Bible antérieures à saint Jérôme*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. II, 1899, col. 96-123; H. Poggel, *Die vorhieronymianischen Bibelübersetzungen*, 1901; D. de Bruyne, *L'Itala de saint Augustin*, dans *Revue bénédictine*, 1918, p. 294-314; H. Quentin, *La prétendue Itala de saint Augustin*, dans *Revue biblique*, 1927, p. 216-225; A. Allgeier, *Die altlateinischen Psalterien. Prolegomena einer Textgeschichte der hieronymianischen Psalmenübersetzungen*, 1928.

E. Mangenot, *Vulgate*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, 1908, col. 2456-2500; F. Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, 1868; *Sprachliches Handbuch der biblischen Vulgata*, 1870; S. Berger (prot.), *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, 1893; O. Rottmanner, *Zur Geschichte der Vulgata*, 1908.

G. Hoberg, *De S. Hieronymi ratione interpretandi*, 1886; A. Condamin, *L'influence de la tradition juive dans la version de saint Jérôme*, dans *Recherches de science religieuse*, 1914, p. 1-21; Fr. Stummer, *Einige Beobachtungen über die Arbeitsweise des Hieronymus bei der Übersetzung des Alten Testamentes*, dans *Biblica*, 1929, p. 137-164.

F. Prat, *La Bible de Sixte-Quint*, dans *Études*, 1890, p. 50-51; Le Bachelet, *Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine*, 1911; H. Höpfl, *Beiträge zur Geschichte der Sixto-Clementinischen Vulgata*, 1913.

H. Quentin, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, I: *Octateuque*, 1922; *Essais de critique textuelle*, 1926; M. J. Lagrange, *La révision de la Vulgate*, dans *Revue biblique*, 1908, p. 102-113.


1. *Biblia Sacra juxta latinam vulgatam versionem ... edita. Librum Genesis* (1926), *Libros Exodi et Levitici* (1929) *recensuit*. D. Quentin.

# CHAPITRE III

## AUTRES VERSIONS ANCIENNES

### I. — Versions araméennes.

Les versions grecques et latines sont loin d'être les seules traductions faites autrefois de l'Ancien Testament. D'autres devinrent nécessaires, et d'abord pour les Juifs. De même que les Juifs alexandrins ne comprenaient plus l'hébreu, un moment vint où les Juifs palestiniens et babyloniens cessèrent à leur tour de le comprendre. Chez ceux-ci, l'araméen, à partir de l'exil, remplaça peu à peu leur langue nationale. Dès lors, la lecture publique de la Loi et des prophètes leur devenait incompréhensible, de telle sorte qu'il était indispensable d'y suppléer par une traduction.

Parce qu'il s'agissait en premier lieu de faciliter l'intelligence des leçons synagogales et qu'il y a une assez grande ressemblance entre l'hébreu et l'araméen, on n'entreprit pas tout de suite une véritable version écrite. On se contentait de traductions orales, que le ministre, après avoir fidèlement lu l'original, improvisait au cours de l'office.

Par suite de leur but primitif, qui était de rendre le texte hébreu, après sa lecture, compréhensible aux auditeurs, ces versions avaient un caractère tout particulier : elles s'allongeaient de gloses et finirent par devenir plus tard de vrais commentaires. Aussi s'appellent-elles *Targums*, mot araméen qui signifie plutôt paraphrase que traduction.

Comme ces versions se répétaient avec les leçons dans un cycle régulier d'un an ou de trois ans, elles prirent nécessairement avec le temps des formes stables et tradition-

nelles; à la longue on arriva à les fixer par écrit. Il est très difficile d'indiquer l'époque à laquelle les paraphrases araméennes, soit orales, soit écrites, ont pris naissance. Le besoin urgent de cette méthode se fit sentir seulement dans les derniers siècles avant Jésus-Christ et ce n'est que longtemps après avoir été prononcé de vive voix que le texte araméen fut fixé par écrit. Les Targums qui se sont conservés ne sont pas, dans leur forme actuelle, antérieurs au IIe ou au IIIe siècle de notre ère. Sans exception, ils ont pris naissance en Palestine. Il en existe pour tous les livres, sauf pour Daniel et Esdras-Néhémie.

Les plus importants sont les deux Targums du Pentateuque. L'un, nommé *Targum d'Onkelos*, remonte en grande partie à la fin du judaïsme et a reçu sa forme définitive au plus tard au IIe siècle chrétien. Il suit assez fidèlement le texte hébreu. L'autre, le *Targum du Pseudo-Jonathan*, appelé aussi *Targum de Jérusalem*, est beaucoup plus récent : il a dû être composé après l'an 600 et comporte de très larges amplifications.

Pour les prophètes, il n'y a qu'un seul Targum, que la langue et les idées rapprochent beaucoup du Targum d'Onkelos. En de nombreux passages, il est une véritable paraphrase.

Les Targums des Hagiographes sont d'origine et de valeur assez différentes. Ils ont été composés entre le Ve et le IXe siècle. Quelques-uns sont de vrais commentaires midraschiques.

## II. — Versions syriaques.

**1° La Peschito.** — Parmi les anciennes versions, aucune, après les Septante et la Vulgate, n'est aussi importante que la première traduction syriaque.

Dès le commencement de son existence, l'Église syrienne devait éprouver le besoin d'avoir à son usage une traduction de toute la Bible. La raison en est que ses membres, qui ne comprenaient pas le grec, durent être dès le commen-



cement assez nombreux, puisqu'ils formaient au IVe siècle un troupeau de quatre millions. L'Ancien Testament fut traduit avant le Nouveau, sans doute dès le IIe siècle, et très probablement à Édesse. Cette version fut faite sur le texte hébreu. Elle est, en général, fidèle et reflète un original plus ancien que le texte massorétique : ce qui lui donne une grande valeur pour la critique textuelle. Tout en étant fidèle, elle n'est pas servile. Si elle n'atteint pas à la hauteur des parties les plus parfaites des Septante, cette version ne tombe jamais aussi bas que la version alexandrine de quelques livres. Le mieux réussi est le texte du Pentateuque.

Cette Bible contenait tout d'abord exclusivement les livres protocanoniques. Ce fait, ainsi que la connaissance exacte de l'interprétation rabbinique qu'elle révèle, montre qu'elle est d'une façon quelconque due à des Juifs. Mais il vaut mieux penser à des Juifs convertis qu'à de purs Juifs qui l'auraient entreprise pour la Diaspora syrienne. Plus tard, les livres deutérocanoniques y furent ajoutés. A l'époque d'Aphraate et d'Éphrem, ils étaient déjà traduits.

De tout temps, cette ancienne version a joui de la plus grande autorité. A partir du Xe siècle, elle porte le nom *Peschito*, mot qui signifie « simple ». Le plus ancien manuscrit en est le *Codex Ambrosianus* du IIe siècle; la dernière édition est celle de Mossoul (1887-1892), due aux Dominicains.

**2° Autres versions syriaques.** — L'Église syrienne a non seulement le privilège d'avoir produit la plus ancienne version de l'Ancien Testament qui soit issue du sein de la chrétienté, mais encore celui de présenter le plus grand nombre de versions faites dans une même Église. Car, à côté de la Peschito, elle en eut cinq autres.

De quatre d'entre elles nous ne savons plus grand chose et nous n'en possédons que quelques restes. La cinquième est la version syro-hexaplaire, entreprise, en 617, par

l'évêque monophysite Paul de Tella sur le texte hexaplaire d'Origène. La majeure partie en est conservée dans un grand manuscrit de la bibliothèque ambrosienne de Milan et dans de nombreux fragments. Elle est de la plus haute importance pour la reconstitution du texte des Septante.

### III. — Versions coptes et éthiopiennes.

Le christianisme s'était de très bonne heure répandu sur les rives du Nil; au IIIe siècle, il y avait une centaine de sièges épiscopaux et la vie monastique y était en pleine floraison. En conséquence, une traduction des Livres saints en *copte*, langue vulgaire de l'Égypte, apparut bientôt comme indispensable.

Comme pourtant le copte, au lieu de constituer une langue uniforme, se subdivisait, au contraire, en plusieurs idiomes locaux, il fut nécessaire de traduire la Bible en ces différents dialectes. On en comptait surtout quatre, dont le sahidique et le bohaïrique étaient les plus importants. La plus ancienne version est la version sahidique, qui remonte peut-être, au moins en partie, au IIe siècle. La version bohaïrique lui est bien postérieure; mais elle finit par acquérir la prédominance, de sorte que le bohaïrique devint la langue liturgique de toutes les Églises coptes. Ces versions sont faites sur le grec et reflètent la Bible des Septante dans l'état qu'elle avait avant la recension d'Origène.

La Bible *éthiopienne* destinée aux Abyssins, voisins méridionaux des Coptes, a une valeur secondaire. Faite successivement sur le texte grec, elle varie d'un livre à l'autre et ne s'est d'ailleurs pas conservée dans son état primitif. D'après la tradition abyssine, elle remonterait aux deux apôtres du pays, Frumence et Aedisius, donc au IVe siècle. Mais peut-être a-t-elle été entreprise seulement par les monophysites, qui, au IVe siècle, achevèrent la conversion du pays.



### IV. — Versions arméniennes et géorgiennes.

D'après les anciens historiens indigènes, les *Arméniens*, à peine convertis à la fin du IIIe siècle, reçurent de l'Église syrienne la liturgie et l'Écriture sainte. La première version aurait donc été faite sur la Peschito et écrite en caractères syriaques. Rien n'en a survécu.

Le texte biblique actuel des Arméniens remonte au commencement du Ve siècle. Mesrop († 441) combina, au moyen des caractères grecs, un alphabet particulier, qui servit immédiatement à écrire une nouvelle version de la Bible. Cette fois, la traduction fut faite sur le texte grec. L'Ancien Testament repose principalement sur le texte hexaplaire. Cette version se distingue autant par sa fidélité que par son élégance et représente un témoin important pour la critique des Septante.

Les *Géorgiens* possèdent, eux aussi, une très ancienne version de la Bible. D'après la tradition, ils reçurent l'Écriture sainte de leurs voisins d'Arménie, par l'intermédiaire de Mesrop. Aussi les deux Bibles géorgienne et arménienne se ressemblent-elles beaucoup.

### V. — Version gothique.

L'évêque Ulfilas († 381) inventa pour les Visigoths une écriture et s'en servit pour composer une traduction de toute la Bible sur le texte grec. Le célèbre *Codex argenteus* d'Upsal (VIe siècle) contient une grande partie des Évangiles. De l'Ancien Testament ne se sont conservés que cinq petits fragments. Ces restes démontrent qu'Ulfilas avait en main la recension de Lucien. On admire l'exactitude et les qualités littéraires de cette version.

### VI. — Versions arabes et slaves.

Les versions *arabes* sont très nombreuses; mais elles sont toutes de date relativement récente et d'ordinaire

faites sur des textes de peu de valeur. La meilleure version de l'Ancien Testament est celle qui a été faite sur l'hébreu par le Juif Saadia Gaon († 942). Avant l'Islam, il n'y avait, paraît-il, aucun texte biblique en Arabie.

Les commencements de la version *slave* remontent aux deux apôtres de ce peuple, les saints Cyrille († 869) et Méthode († 885), qui ont traduit quelques livres importants de l'Ancien Testament, surtout le Psautier. La Bible slave resta longtemps incomplète : lorsque, vers la fin du xv$^{e}$ siècle, l'archevêque Gennadius de Nowgorod fit une collection des textes bibliques en slave, il dut, faute de pouvoir en trouver des manuscrits, traduire du grec et de l'hébreu plusieurs livres de l'Ancien Testament. Ce texte est encore en usage chez les Croates catholiques.

## CHAPITRE IV

# VERSIONS MODERNES

Si déjà l'antiquité compte un certain nombre de traductions de la Bible, nées du besoin de mettre le texte sacré à la portée des différents peuples chrétiens, ces traductions se sont encore multipliées bien davantage dans les temps modernes, où le christianisme s'est étendu à toutes les populations de l'univers. Depuis surtout que l'usage de lire est si répandu et que l'imprimerie sert d'une manière si efficace à propager les livres, tous les peuples ont voulu avoir leur Bible à eux.

De tout temps, l'Église a recommandé la lecture de la Bible parce qu'elle contient la parole de Dieu. Cependant, en considération des difficultés auxquelles se heurte l'intelligence de certains livres ou morceaux et de l'abus que les hérétiques ont fait de la Bible pour introduire sous son couvert leurs idées fausses, l'Église a tenu à réglementer la lecture de l'Écriture sainte. Les décisions actuelles sont contenues dans les canons 1391, 1399, 1400 du Code canonique. Elles interdisent aux fidèles les éditions du texte original et des versions faites par des auteurs hétérodoxes et prescrivent que toute traduction catholique doit être accompagnée de notes destinées à rappeler les enseignements de la tradition.

### I. — Versions françaises.

La Bible est un des premiers livres que le moyen âge essaya de traduire en français. Ces essais commencent dès

le XIIe siècle. Le premier livre traduit fut le Psautier, dont, peu après 1100, deux versions furent faites en dialecte normand sur le texte latin.

Cinquante ans après, on avait déjà des traductions du Psautier, de l'Apocalypse et des livres des Rois. A la même époque, les Vaudois traduisaient différents livres des deux Testaments.

Sous le règne de saint Louis (1214-1270) parut la première Bible complète en langue française. De la fin du XIIIe siècle date la *Bible historiale*. Elle est la traduction de l'*Historia scholastica* de Pierre le Mangeur, qui est elle-même une reproduction très libre de l'Écriture, munie de beaucoup de notes. La Bible historiale fut progressivement élargie par l'insertion du texte exact des différents livres et connut, aux XIIIe et XIVe siècles, la plus grande popularité.

Aux XIVe et XVe siècles, il y eut encore diverses versions, complètes ou partielles, par exemple la Bible anglo-normande, les Bibles du roi Jean et de Charles V.

Le siècle de la Réforme a vu naître quatre nouvelles versions françaises, dont les plus importantes sont celles du catholique Lefèvre d'Étaples, faite sur la Vulgate, et celle du protestant Pierre-Robert Olivetan, qui traduisit les protocanoniques de l'Ancien Testament sur l'hébreu, tandis qu'il empruntait pour les deutérocanoniques le texte de Lefèvre. Le texte d'Olivetan fut plusieurs fois revisé, principalement par Martin au XVIIe siècle et par Osterwald au XVIIIe.

Au XVIIe siècle, outre plusieurs versions du Nouveau Testament, il y en eut trois de l'Ancien. Parmi elles, celle d'Isaac le Maistre, dit de Sacy, est d'une haute importance. Faite sur la Vulgate avec beaucoup d'élégance, elle est regardée comme la meilleure version française sous le rapport du style. Elle a été souvent reproduite, par exemple dans *La Sainte Bible commentée* de Fillion.

Au cours du XIXe siècle, six versions catholiques de toute la Bible ont vu le jour. Il faut relever surtout celle de J.-B. Glaire (1871-1873), faite sur la Vulgate et reproduite dans



*La Sainte Bible polyglotte* de Vigouroux, et celle de Crampon (1894-1904), faite pour l'Ancien Testament sur le texte original, rééditée sous un format portatif par les Jésuites, en 1923. Parmi les protestants, E. Reuss a traduit toute la Bible (1874-1881); de même L. Segond : l'Ancien Testament en 1874, le Nouveau en 1880.

P. Dhorme vient de commencer une nouvelle traduction : *La Bible hébraïque. Traduction française littérale*, 1. *La Genèse*, 1933, et Verdunoy en prépare avec ses collaborateurs une autre qui doit paraître incessamment.

BIBLIOGRAPHIE

E. MANGENOT, *Versions françaises*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 2346-2373.

## II. — Versions allemandes.

Le plus ancien traducteur connu de l'Ancien Testament en langue allemande est Notker le Bègue († 1022), qui traduisit Job et les Psaumes. Williram, abbé d'Ebersberg, fit une version du Cantique. Pendant les siècles suivants, les Psaumes furent souvent traduits. Il y eut aussi des versions d'autres livres, de sorte qu'avant l'invention de l'imprimerie on avait en Allemagne une version intégrale de la Bible tout entière.

L'imprimerie servit tout de suite beaucoup à propager le texte allemand de l'Écriture sainte. Depuis la première édition faite à Mayence en 1462 jusqu'à Luther, on connaît dix-neuf éditions allemandes de l'Ancien Testament. Toutes sont faites sur la Vulgate.

Dans l'histoire religieuse de l'Allemagne, la version de la Bible par Luther compte comme un événement. Non seulement elle assura la victoire au haut-allemand sur tous les autres dialectes, mais elle fut un instrument puissant au service du protestantisme. De 1522 à 1534, Luther traduisit l'Ancien Testament sur le texte hébreu. L'édition

de 1545 devint le texte officiel de la Réforme allemande.

En même temps que la Bible de Luther parurent, du côté des catholiques, celles de Jean Eck (1537) et de Dietenberg (1534). Cette dernière eut au moins cent éditions.

Dans la suite, les catholiques ont fourni encore plusieurs versions. La plus connue est celle du bénédictin Braun (1792), revue surtout par Allioli (1830) et le P. Arndt (1899-1901, 1920). Il faut encore citer comme bonne traduction celle de Loch et Reischl (1851-1857). Tandis que ces versions s'appuient sur la Vulgate, une nouvelle et excellente est faite sur l'hébreu par P. Riessler, 1924. Deux toutes récentes (1934) sont dues, l'une au P. Parsch ou plutôt publiée sous sa direction, l'autre au P. Henne. La meilleure traduction protestante de l'Ancien Testament est celle de Kautzsch (4e éd., 1922-23).

BIBLIOGRAPHIE

F. Vigouroux, *Versions allemandes*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. I, 1895, col. 373-382.

## III. — Autres versions modernes.

**Versions anglaises.** — Toute la Bible fut traduite pour la première fois par Jean Wycliff († 1384). Tindale et Coverdale ont composé la première Bible protestante (1530-1535) : elle devint le texte officiel des protestants anglais; la dernière révision en eut lieu de 1881 à 1895. Les catholiques se servent de la version faite sur la Vulgate par les exilés de Reims (1582) et de Douai (1609), corrigée par Challoner (1850) et Kenrick (1851). Depuis 1913 paraît une nouvelle traduction faite sur l'original par les Jésuites Lattey et Keating.

**Versions italiennes.** — Les plus anciennes remontent au XIIIe siècle. Le texte actuellement en usage est la version de Martini, archevêque de Florence (1776), faite sur la Vulgate. L'Institut biblique de Rome, sous la direction du P. Vaccari, a entrepris une nouvelle traduction du texte original, dont le Pentateuque (1923) et les prophètes (1925) sont déjà publiés.



**Versions espagnoles.** — La Bible fut traduite en espagnol sous le roi Alphonse X (1252-1282). Aujourd'hui deux versions plus modernes sont répandues au delà des Pyrénées, celle de Scio de San Miguel (1750) et celle de Torres y Amat (1824 sq).

La Bible des Portugais est due à A. Pereira de Figueredo (1778-1790).

**Versions polonaises.** — La première traduction, qui est celle du Psautier, appartient au XIIIe siècle. *La Bible de la reine Sophie* (1455) contient la plupart des livres historiques de l'Ancien Testament. Toute la Bible a été traduite de la Vulgate par Jean Léopolite et Léonard (1561) et, plus récemment, par Kozlowski (1890-1898).

**Versions hollandaises.** — Dans les Pays-Bas, les catholiques possèdent deux Bibles : depuis 1548, celle de Moerentorf; depuis 1894-1910, celle de Jansen et Sloet; les deux sont faites d'après la Vulgate. Les protestants y lisent depuis 1637 la « Bible des États » ; les réformés ont fait une nouvelle version entre 1897 et 1900.

Il faut ajouter que, pour les besoins de la propagande, tant du côté des protestants que des catholiques, la Bible est traduite en langue indigène, au moins en partie, dans la plupart des pays de mission.

# APPENDICE

## LES BIBLES POLYGLOTTES

Pour faciliter la comparaison entre les différentes formes qu'un seul et même texte biblique peut présenter dans les diverses langues, Origène avait eu l'idée de les juxtaposer sur des colonnes parallèles.

Depuis l'invention de l'imprimerie cette méthode devait être reprise. Le XVIe et le XVIIe siècles ont vu naître quatre Bibles polyglottes :

La *Polyglotte d'Alcala*, due au Cardinal Ximénès et parue en 1520, qui renferme l'Ancien Testament en hébreu, latin et grec, le Targum d'Onkelos, un vocabulaire et une grammaire.

La *Polyglotte d'Anvers*, publiée par Plantin de 1569 à 1572, qui contient, outre les textes de la Polyglotte d'Alcala, les Targums pour l'Ancien Testament et la Peschito pour le Nouveau.

La *Polyglotte de Paris*, imprimée de 1628 à 1645, qui reproduit les textes de la précédente ainsi que le Pentateuque samaritain et une version syriaque et arabe.

La *Polyglotte de Londres*, éditée par Brian Walton de 1651 à 1657, qui présente pour plusieurs livres un texte en neuf langues. On y trouve, en outre, un lexique pour sept langues, plusieurs traités et beaucoup de matériaux de critique textuelle.

Au XIXe siècle ont été publiées des Polyglottes moins étendues, dont les plus importantes sont celles de Stier et



Theile (1846-1855), contenant en quatre volumes le texte hébreu, grec, latin et allemand, et celle de Vigouroux (1898-1909), qui reproduit en huit volumes la Bible hébraïque accompagnée des versions grecque, latine et française.

## TABLE DES MATIÈRES

## DEUXIÈME PARTIE. — LES LIVRES HISTORIQUES







## TROISIÈME PARTIE. — LES LIVRES DIDACTIQUES

## QUATRIÈME PARTIE. — LES LIVRES PROPHÉTIQUES







# LIVRE II

# INTRODUCTION GÉNÉRALE

## PREMIÈRE PARTIE. — HISTOIRE DU CANON



## DEUXIÈME PARTIE. — HISTOIRE DU TEXTE ORIGINAL



## TROISIÈME PARTIE. — HISTOIRE DES VERSIONS

ÉVREUX, IMPRIMERIE HÉRISSEY